# Mischle Sindbad,

# Secundus — Syntipas.

## Edirt, emendirt und erklärt.

---

## Einleitung und Deutung

des

## Buches der Sieben weisen Meister

von (Stephanus)

D. Paulus Cassel.

1. Mos. 39, 9. Sprüche 31, 10.

Berlin, 1888.

Richard Schaeffer.

Herrn

# Dr. Victor Hartogensis

zur herzlichen Erinnerung

in gemeinschaftlicher Theilnahme

an Kunst und Wissenschaft.

# Inhalt.

Die Erzählungen.

# Vorwort.

An die Herausgabe des selten gewordenen Mischle Sindbad (sonst Sendabar) hat sich das ganze Buch, das ich den Freunden alter Sage und Literatur anbiete, allmählig wachsend angeschlossen.

Es drängte sich die Nothwendigkeit auf, nicht blos Lesarten und Emendationen an das hebräische Büchlein anzufügen, sondern den ganzen Sagenkreis, den es enthielt, einer neuen Untersuchung zu unterwerfen. Das Buch von den „Sieben weisen Meistern" hat eine Verbreitung unter den Völkern gehabt wie selten ein anderes, aber vielleicht grade darum trat dies ein, weil man das Verständniß der Lehre, aus der es hervorging, nicht mehr besaß, — und um der Unterhaltung willen, die es bot, — die sektirerische Meinung, die es enthielt, nicht vernehmen ließ.

Es lag mir daran, nicht blos die literarischen, sondern die ethischen Ursprünge zu erkennen, aus denen die Sage sich entwickelte; das Büchlein ge-

hört zu den Zeugen des Zusammenhanges, der zwischen der großen buddhistischen Bewegung in Indien mit der Philosophie der Griechen und den Sekten der christlichen Lehre in tiefer Weise bestanden hat. Man schätzt es zu gering, wenn man die sinnliche, oft schlüpfrige Art, in der es erzählt, als einzigen Maßstab für die Beliebtheit, die es überall fand, annehmen wollte. Wenn auch die Neckerei und die Ironie, die sich gegen die Frauen darin offenbaren, überall den Männern in ihrer Selbstgerechtigkeit gefallen haben mögen, so hat doch die Verpflanzung des Buches von Ost nach West einen tieferen Grund, den zu erkennen die Geschichte der Philosophie und der christlichen Sekten Gelegenheit genug haben sollten.

Das Büchlein hat literarhistorisch vielfache Behandlung in den letzten Decennien erhalten. Bibliographische Notizen sind genug hie und da compilirt worden. Das Büchlein „Mischle Sindbad“ hat aber außer Carmoly und Sengelmann, die es übersetzten, von denen der Letztere es auch nicht mehr besitzt, Niemand von den Bibliographen gesehen.

Es ist das erste Mal, daß es emendirt und commentirt erscheint — aber es ist auch zum ersten Mal der Versuch gemacht, der Entstehung des Büchleins eine philosophische Idee zu Grunde zu legen. Es ist gewissermaßen ein buddhistischer Catechismus, der sich in diesem Büchlein — trotz der spielerischen und sinnlichen Formen — offen-

bart. Buddhistisch war seine Schöpfung, manichäisch seine Verbreitung.

Dies nachzuweisen, habe ich die Einleitung geschrieben, welche — wie kurz auch immer — der Erklärung und Deutung der einzelnen Erzählungen vorangeht.

Ich hoffe nicht, bei derselben viele Beziehungen übergangen zu haben. Das Buch von Clouston [1]) (the Book of Sindibad, Privately printed 1884) ist mir erst später in die Hände gekommen. Ich denke es bei meinen späteren Arbeiten über den östlichen Sagenkreis, namentlich über „Sindibadnameh“ noch ausführlicher zu benutzen. „Mischle Sindbad“ hat der Herausgeber auch nicht gekannt.

Den griechischen „Syntipas“ mit einem Commentar neu herauszugeben, war wohl meine Absicht, da durch Eberhard die Handschriften verglichen sind und die Uebersetzung des theuren Sengelmann dafür nicht mehr genügt, aber es muß dies bis auf Weiteres verschobeu bleiben. Ich habe nur die Erzählungen, welche im griechischen Text sich finden und im hebräischen fehlen, übersetzt mit erklärenden Anmerkungen mitgetheilt. Desgleichen stellte ich einen großen Theil seltener Ausdrücke, die „Syntipas“ enthält, zusammen [2]).

---

[1]) Mein lieber Freund Reinhold Köhler in Weimar hat ihn mir vermittelt.

[2]) Leider fand sich keine Muße mehr und kein Raum, um alle sachlich und sprachlich zu deuten.

Den syrischen Text in der Ausgabe von Bäthgen hat Th. Nöldeke (Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft. 33. p. 519) in seiner gelehrten Weise behandelt. Auch er hat den „Mischle Sindbad“ nicht gesehen. Worin ich von seinen Notizen abwich, wird er aus der Untersuchung über dasselbe leicht erkennen.

Ich habe eine Untersuchung über den sogenannten Philosophen Secundus angefügt. Mein junger Freund Joh. Bachmann hat sich um Edition des äthiopischen Textes namentlich Verdienste erworben. Mir lag daran, die Sage vom Secundus in die Zusammenhänge zu stellen, von denen auch die Sindbadsage zeugt; den griechischen Text habe ich noch einmal publicirt und — wie ich hoffe — hergestellt.

Mein Buch darf einige Nachsicht[1]) erbitten; es kostete Mühe und Zeit genug. Mir ist nicht völlige freie Muße für solche Arbeiten gegeben. Außerdem wurde es von anderen Aufgaben begleitet. Die langen und stillen Sommertage haben mir geholfen; Geist und Gesundheit kamen aus der Höhe Dessen. der die Liebe ist.

Berlin, 27. Februar 1888.

D. **Paulus Cassel.**

[1]) Auch mit Druckfehlern, die hoffentlich selten sind, möge man nicht streng in's Gericht gehen.

# I.

# Einleitung.

---

1. In der merkwürdigen Streitschrift „die Vajrasuci des Açvagosha“ bekämpft ein buddhistischer Lehrer die Brahmanischen Kasten; „die Menschen sind alle gleich, lehrt sie; sie haben eine Empfindung; in Freude und Schmerz, wie in Haupt und Fleisch und Blut giebt es keinen Unterschied [1]). Der Engländer Hodgson, der die Schrift zuerst herausgab, freut sich dieser „menschlichen“ Argumente und erinnert an die Worte Shylocks in Shakespeare's „Kaufmann von Venedig“, der mit einem ähnlichen Argument den Fanatismus seiner Zeit gegen die Juden bestreitet [2]).

Aber das größte Wort dafür hat er übersehen, welches der Apostel Paulus auf dem Markte von Athen spricht (Apostelgesch. 17, 26), daß Gott von einem Blut aller Menschen Geschlechter gemacht hat [3]). Er gebraucht

---

[1]) Vgl. Burnouf, Buddhisme Indien. (Paris, 1876). p. 192.

[2]) Vgl. A. Weber, Ind. Streifen. (Berlin, 1868). 1. p. 200.

[3]) Der Apostel denkt an die griechischen Formen *ὅμαιμος, ὁμαίμων, συναίμων*, consanguineus. Herodot 8. 44. „Ein Blut und eine Sprache“. cf. meine Abhandlung über die Inschrift des Altares in Athen. (Berlin, 1867). p. 41.

dabei eine griechische Redensart, nach welcher „von einem Blute sein“ soviel wie von derselben Natur und demselben Geschlecht sein, bedeutet. Es rollt allen dasselbe Blut durch das Herz — darum quillt aus demselben die gleiche Empfindung, dieselbe Sehnsucht und Liebe. Darum — sprach der Apostel — suchten die Menschen alle den unbekannten Gott, und was wir vergleichende Sprach- und Sagenforschung nennen, ist nur die herrliche Erläuterung davon, daß die Menschenkinder dieselbe Erfahrung der Freude, aber auch des Leidens und der Sünde haben. Es giebt eben auch eine weltgeschichtliche Poesie, die allen Menschen angehört.

In der That gleicht die Sagenfülle, wie wir sie täglich mehr kennen lernen, einem botanischen Garten, in welchem heimische und exotische Pflanzen in buntem Gemisch durch einander blühen und duften; es ist ebenso interessant an ihnen das zu beobachten, was aus einem Gesetz stammt, wie das Verschiedene, nicht blos der Charakter der Heimath, sondern auch die Geschichte der Wanderung. Es kann nichts Interessanteres geben, als im Orient und Occident — etwa in Finnland und in Siam — ähnlichen Sagen und Mährchen zu begegnen; es fällt den Wenigsten ein, daß wenn sie den Klängen des Lohengrin lauschen, damit indischen Seelenerfahrungen begegnen — aber noch bedeutungsvoller ist die Wandlung an ihnen zu beobachten. Wenn dasselbe Herz dieselbe Sage erzeugt und versteht, so ist doch die Verarbeitung zumeist eine andere; sie wird nicht wie ein Goldbarren unverändert von Land zu Land getragen — sondern die Wege, die sie geht, offenbaren an ihr ein eigenes, seltsames, gedankenvolles Gepräge. Dem Strom der Geschichte folgt sie nach; die gegenseitigen Wirkungen

Europa's und Asiens drückt sie aus; war der Westen eine Zeitlang das Bassin für die östlichen Völkerströme, ging sie mit, — aber der Osten verarmte nicht an seinem Geben, sondern nahm auch mit voller Hand aus dem, was entgegenfloß.

Einer der größten Sagenkenner der neuen Zeit war der verstorbene Benfey in Göttingen. Er hat einen ungemeinen Sagenschatz zur Erklärung des Pantschatantra verwendet — aber die Fülle war zu groß, um die Sagen nicht vielfach blos neben einander zu citiren, nicht sowohl einzeln zu charakterisiren. Seine Wahrnehmung, daß im Buddhismus eine Fülle orientalischer und europäischer Sagen sich wiederfindet, war von epochemachender Bedeutung, aber der Buddhismus selbst ist kein eigentlicher Quell. Er ist weniger schöpferisch als reproducirend. Er schuf nicht, sondern schuf um [1]. Er wandelt vorhandene Lehre und Sage nach seinem Dogma um. Er bekehrte gewissermaßen die bisherigen Götter und Schlangen; er gab dem Namen der Lehrer und Asketen einen neuen Inhalt. Seine Kraft bestand im Verarbeiten und Verbreiten der von ihm in allerlei Kaleidoskopen gefärbten indischen Lehren.

Aber er hatte einen größeren Einfluß als der Brahmanismus. Er war flüssiger und agitatorischer. Seine Bedeutung ist die Verbreitung über die Grenzen des Indus. Er stieß mehr mit den religiösen Bewegungen im Westen Asiens zusammen. Seine volksthümliche Weise machte sich in weiten Zügen geltend.

Zu den Wegen, in denen besonders seine Ideen mit dem westlichen asiatischen und europäischen Leben zu-

---

[1]) Vgl. Burnouf, Buddhisme Indien. p. 138.

sammenstimmen, gehörte vor allen Dingen der Manichäismus. Dies war der hauptsächlichste Canal, der die Lehren und Gleichnisse Sukhyamuni's nach dem europäischen Christenthum geführt hat. Erst durch den Islam ist er mehr verstopft worden. Doch sind die Einflüsse überall sichtbar. Denn Sage und Fabel waren immer mehr als sie schienen. Sie waren die Träger der Dogmatik und Politik. Sie redeten von Gott und dem König. In ihnen stritten die verschiedenen religiösen Lehren mit einander. Sie gossen die abstrakten Philosophen in bunte Geschichte um. Freilich hat diese Absicht sich vielfach verwischt und ist die Fabel scheinbar blos ein Gleichniß der Unterhaltung geblieben. Es erhöhet aber den Werth und den Reiz der Forschung nicht blos die Aehnlichkeit einzelner Erzählungen, sondern auch ihre Wandlung und Verwandlung, nicht blos ihre eigentliche Absicht, sondern auch ihre Geschichte zu erkennen.

Benfey [1]) hat ja nicht unrecht, wenn er z. B. auch für die Geschichte von Shylock indische Parallelen gefunden zu haben glaubte — aber das war weniger wichtig — als zu sehen, wie anders und wieviel tiefer sie in der europäischen Sage gelehrt ward [2]).

Es ist daher nöthig geworden, nachdem das Princip der weiteren Verwandtschaft auch europäischer und germanischer Mythen mit der indisch-arischen Welt festgestellt ist, nun die Geschichte der einzelnen Sagen — die Wege, die sie genommen haben und die tieferen Ideen, denen sie entsprangen und dienten, zu erforschen.

---

[1]) Pantschatantra. (Leipzig, 1859). 1. p. 391.

[2]) Vgl. meine Literatur und Symbolik. p. 373.

Allerdings muß man zuweilen über wunderbare Parallelen staunen, deren Combination nicht leicht erkennbar ist. Ich theile einige mit.

Petrus I., der tyrannische König von Cypern hatte eine adelige Dame, eine Frau von Iblim verurtheilt, daß sie bei einem Bau Kalk und Steine zutragen mußte, wobei sie in Gesellschaft vieler vornehmen Herren war, die zu ähnlichen Strafen bestimmt waren. Das edle Weib ertrug die Schmach unmuthiger, wie jene. Wenn sie mit den Adligen arbeitete, nahm sie auf diese gar keine Rücksicht, sondern schürzte sich ihre Kleider bis über das Knie auf; sobald aber der König kam, ließ sie ihre Kleider schamhaft herunter. Als sie nun gefragt wurde, warum sie solches nur vor dem Angesicht des Königs thäte, sagte sie: „Ehrliche Weiber schämten sich blos in Gegenwart der Männer; sie könnte nur den König für den einzigen Mann halten; alle Andern seien Weiber (weil sie sich die Tyrannei gefallen ließen)“ [1]).

In dem aus dem Tibetischen übersetzten merkwürdigen buddhistischen Buch „der Weise und der Thor“ wird ebenfalls von einem tyrannischen Wütherich erzählt, welcher sich jede Schandthat zu schulden kommen ließ. Da erschien ein Weib vor einer großen Versammlung fast unbekleidet und that Dinge, die ein Weib sonst vor Männern nicht thut. Man wunderte sich darüber; da sagte sie: „Ein Weib schämt sich nur vor Männern. In diesem Lande ist aber der König allein der Mann und die andern sämmtlich Weiber. Wenn ihr Männer wäret, könnten solche Thaten des Königs nicht geschehen“ [2]).

---

[1]) Vgl. Reinhard, Geschichte von Cypern. 1. 261. 62.

[2]) Uebers. von Schmidt. Petersburg, 1843. p. 323.

Beziehungen zwischen Cypern, zumal in jenen Zeiten (um 1370), waren mit Asien sicher vorhanden — aber die cyprische Erzählung lehnt sich an bestimmte historische Thatsachen und Personen an und ist auch klar motivirt. Die buddhistische hat rein mythischen Charakter.

Noch merkwürdiger ist eine zweite Parallele.

Pausanias beschreibt unter den Gemälden des Polygnot in Delphi (lib. 10. 29) noch folgendes: Es sitzt ein Mann, die Inschrift sagt, daß der Mensch Oknos sei; er ist dargestellt, wie er ein Tau dreht, dabei steht eine Eselin, welche das eben Gewundene immer wieder auffrißt.

Man erkennt diese Darstellung in einem Bilde des römischen Columbariums — nahe an der Porta Latina, welches J. P. Campana entdeckt und publicirt hat. Diodor hat das Bild auch in Aegypten wiedergefunden und ich habe über seine Deutungen ausführlich früher gehandelt [1]). Damals kannte ich noch nicht den siebenten Traum, welchen der König von Kosol, Pasenadi, unter seinen sechszehn Träumen hatte, die eine Lieblingserzählung der Singhalesen sind (Hardy Manual of Buddhism, p. 315) und der also lautet: „Ein Mann sitzt auf einem Stuhl und macht ein Tau von Haut, aber ein weiblicher Schakal unter dem Stuhl frißt das Verfertigte, welches auf den Boden herunterhängt, so schnell wie es gemacht ist.“ Die Deutung beweist, daß der buddhistische Traum nicht die originale Erzählung sein mag: sie soll bedeuten, daß die Weiber treulos sein werden und mit andern Männern durchbringen, was ihre Gatten mit Mühe

---

[1]) Vgl. meine Literatur und Symbolik. p. 290.

gesammelt haben." Die Fressende ist ein weiblicher Schakal; ist denn ihr Mann dann ein männlicher Schakal! Dann wird wohl die Frau an der Verschwendung nicht allein schuld sein. Zu solcher Arbeit gehört zwar ein Esel, aber kein Schakal.

Noch ein drittes Beispiel. Die Geschichte von Lot ist bekannt, wie er allein aus Sodom gerettet ward; wie die Einwohner ungastlich die kommenden Engel aufnahmen, wie die Verwandten Lots sich nicht retten ließen. Der buddhistische Reisende Hiouen Thsang erzählt in seiner Beschreibung des Reiches[1]) (Khiusatana = Khotan) von einer Stadt Holaolokia, die einst sehr reich, aber sehr ketzerisch war. Als einmal ein Arhat in die Stadt kam, gab man ihm nichts zu essen, sondern überschüttete ihn mit Erde und Sand. Nur ein Mann erbarmt sich sein und gab ihm zu essen. Da sprach der Arhat zu ihm: „Rette dich; in sieben Tagen wird ein Regen von Erde und Sand fallen und wird die Stadt ersticken, kein Mensch wird übrig bleiben — und nur darum, weil sie mich mit Erde geworfen haben." Der Mann ging in die Stadt, sagte es seinen Verwandten, aber niemand wollte es glauben und sie spotteten darüber. Aber es kam das Unwetter, die Stadt ging unter, und nur der Mann rettete sich durch einen unterirdischen Gang. — Die Analogie mit der Geschichte Lots ist offenbar; soll aber von einem Einfluß die Rede sein, so kann in Holoalokia nicht das Original gefunden werden — obschon Beziehungen möglich sind, wenn man an die von der biblischen Geschichte selbst erzählten Kriege

---

[1]) Memoires sur les Contrées Occidentales ed. Stanislas Julien. Paris, 1858. tom. 2. 243. 44.

denkt, die von Völkern Asiens bis nach dem Jordan hin unternommen worden sind.

Auch später kann bei der Geschichte von Lot der Zusammenhang mit der buddhistischen Parallele erklärt werden; es sind von dem Manichäismus aus christlichem Leben zurückgetragene Klänge. Gewiß aber kann es keinem Zweifel unterworfen sein, daß die einfache Lehre der Bibel die priore ist. Nichtminder ist das der Fall, wenn man aus der Geschichte Saul's (1. Sam. 19, 20 etc.) sich an die Boten des Königs erinnert, die er sendet, um David nach Rama zu holen, aber die Boten kamen nicht wieder; der heilige Geist hat sie ergriffen und sie weissagten mit den Chören Samuel, bis es Saul, als er selbst kam, ebenso ereignete.

Suddhodana, der Vater Buddha's, schickt nach seinem Sohn, er soll zu ihm kommen. Aber der erste Bote mit seinen Begleitern kam als Buddha „Bana" sagte; sie hörten zu, blieben bei ihm und wurden alle Rahats. Als sie nicht wiederkamen, sandte er andere. Denen ging es ebenso. Endlich sprach er zum Kaluda, welcher auch Udayi heißt, einem Jugendgespielen Buddha's: „Neun Mal habe ich mit 9000 Begleitern neun edle Boten gesandt und Niemand kam wieder, doch auch dieser wurde Rahat. Zuletzt beschloß Buddha, seinen Vater zu besuchen. (Vgl. Hardy Manual of Buddhism. p. 205.)

Einige Beispiele aus der Combination des neuen Testaments mögen das ferner bezeugen.

Als Buddha seine Reise unternahm, heißt es (Hardy Man. p. 207): „Die Hügel wurden auf dem Wege erniedrigt und die Tiefe erhöht, so daß der ganze Pfad eben wurde." — Natürlich erinnert das an Lucas 3, 3, wo es in Johannis Worten nach dem Propheten Jesaias

heißt: „Alle Thäler sollen voll werden, alle Berge und Hügel sollen erniedrigt werden — und was krumm ist gerade.“

Eine sonderbare Geschichte ist von Yasodhara erzählt, als Buddha kam.

„Sie schnitt sich mit 500 Damen ihres Gefolges ihr Haar ab, legte geringe Kleider an und ging hin, ihm zu begegnen. Von der Fülle ihrer Liebe war sie wie ein überströmendes Gefäß, unfähig sich selbst zu beherrschen und vergessend, daß sie ein Weib und Buddha der Herr der Welt war, hielt sie ihn an den Füßen und weinte. . . . . Der König vertheidigte sie.“ (Hardy Manual. p. 209.)

Man wird damit offenbar vergleichen die wunderbare Einfachheit der Erzählung von Maria Magdalena, als sie Jesum salbte. Nach dem Gefäß, das sie zerbrach, wurde hier Yasodhara selbst ein Gefäß genannt. (Matth. 26, 3 etc.)

Das Gleichniß von dem Säemann, welches Jesus lehrte, ist bekannt.

Auch Buddha wird als solcher Säemann dargestellt. Er sagte zu dem zweifelnden Brahmanen: „Ich pflüge und säe und von meinem Pflügen und Säen ernte ich unsterbliche Früchte.“ Mein Feld ist die Dharma; das Kleben am Dasein ist das Unkraut, das ich ausjäte, der Pflug ist die Weisheit . . . . die Ernte, die ich einernte, Nirvana. (Hardy Man. p. 221.)

Zu einer sonderbaren Karrikatur Pauli des Apostels ist Angulimala geworden — (Hardy, p. 260) — aber ein eigenthümlicher Gegensatz stellt sich heraus, wenn der Priester dem Jünger n i c h t sagen will, was er im Dienste Buddha's leiden könne, weil er dadurch ent-

muthigt sein werde (Hardy, p. 265), während es von Paulus (Apostelgesch. 9, 16) heißt: „Ich werde ihm zeigen, was er leiden muß um meines Namens willen."

Anderswo sollen mehr Beispiele der Art im Zusammenhang offenbart werden. Sie reichen schon aus, um von dem Hin- und Herströmen der Lehren und Sagen ein Zeugniß zu geben. Der Verkehr des Geistes war größer in alter Zeit, als wir uns vorzustellen pflegen. Hierhin und dorthin gingen Handel und Verkehr. Zumal die Eroberung Persiens durch Alexander und sein Zug bis nach Indien hat die mehr geschlossenen Schleusen weit geöffnet, und nicht blos Porus' Staat, sondern die Erinnerungen seiner Zeit wurden ein Eigenthum der Völker, die dem Eroberer nahe standen.

2. Wir gehen in die näheren Kreise des Thema's über, das uns vorliegt. Eine rührende Erzählung aus buddhistischen Kreisen ist die von Kunala, dem Sohne Asokas des Königs, eines der Nachfolger von Porus selbst.

Asoka, der König, hat lange der Kinder entbehrt; endlich schenkt ihm die Gattin einen Sohn. Die Freude ist ungemein; man bringt ihm das Kind, dessen schöne Augen leuchten. Wem ähneln, sagt er, diese Augen? Wir wissen keinen Menschen, der solche Augen hat; aber einen Vogel auf dem Himavat (Himalaya) wissen wir, der hat solche Augen. Und der Sohn bekam den Namen Kunala, nachdem man ihm einen solchen Vogel gebracht hat. Als er erwachsen war, sagte ihm Yaças, das Oberhaupt der Geistlichen, durch übernatürliche Weisheit voraus, daß Kunala nicht lange leben werde, ohne die Augen zu verlieren, und meldete das auch dem König. Weiterhin wird aber berichtet, daß ein brahmanischer Astrolog

vorausgesagt habe, er werde das Augenlicht einbüßen. Aber nicht blos der König und Vater konnte sich an diesen Augen nicht satt sehen, sondern seine zweite Gattin, die Stiefmutter ihres Sohnes verliebte sich in denselben und machte ihm unsittliche Anträge, die er entrüstet und warnend abwies. Tichya Rakchita — die Königin — darüber erzürnt, drohte ihm, daß er, weil er sie abgewiesen habe, werde bald sterben müssen. Lieber sterben, sprach er, als nicht rein bleiben in der Pflicht. Er sagte seinem Vater nichts und sie sann auf sein Verderben. Eine Stadt Takschaçila war in Empörung. Die Königin überredet ihren Mann, Kunala zu ihrer Besänftigung hinzusenden. Als er dort ist und alles gut vollendet hat, erbittet sich daheim die Königin vom König, den sie gesund gemacht hat, zum Zeichen seiner Liebe, daß er ihr sieben Tage die Herrschaft anvertrauen möge. Asoka ging darauf ein und übergab ihr dazu das Siegel, darauf seine Zähne abgedrückt waren; sie benutzt das, um als König den Behörden in Takschaçila zu befehlen, dem Kunala die Augen auszustechen. Böse Träume erschrecken den Asoka, als ob Geier wollten seinem Sohn die Augen nehmen, aber sie beschwichtigt ihn. Die Einwohner jener Stadt zögern zuerst, zu gehorchen, aber es war Königsbefehl und Kunala widersetzte sich nicht. Er verliert die Augen, sein treues Weib begleitet ihn in die Verbannung. Wie ein Bettler zieht er einher; mit dem Spiele der Laute erwirbt er sich sein Brod, von seiner Gattin treu begleitet. — Man wird an die Sage vom geblendeten Belisar erinnert, der bettelnd sein Brod erwarb. Endlich kommt er in die Heimath. Der König hört sein Lied, das er von den Augen singt, die ihm entrissen sind. Endlich erkennt

er ihn und nimmt ihn zu sich. Das Weib wird schrecklich bestraft. Durch ein Wunder, weil er völlig ohne Rachegedanken ist, bekommt er seine Augen wieder.

Es wird dies in einer Sanscritbiographie des Asoka erzählt. Sie ist auch chinesisch vorhanden [1]). Eine kürzere Version [2]) hat Hiouen Thsang in seiner Pilgerreise. Sie mag aus uralten Volksliedern, die von einem geblendeten König handelten, entstanden sein. Interessant ist der Zusammenhang, der zwischen ihr und einer griechischen Sage stattfindet.

Von Phineus, einem sagenhaften König in Thracien, Sohn des Agenor, wird erzählt, daß er sich zum zweiten Mal mit der Idäa [3]) vermählt und sie sehr liebte. In Folge dessen glaubt er seiner Frau, daß die Söhne seiner ersten Frau ihr hätten Gewalt anthun wollen. Deshalb verstieß er diese und ließ sie blenden (vgl. Apollodor 3. 15. 3 und Diodor 4, 43). Nach einer Version bei Sophocles Antigone wäre es die Stiefmutter selbst gewesen, die sie blendete:

„Wo Ares
An Phineus zwei Söhnen
Sah die verruchte Wunde,
Womit die grimmvolle Gattin blendend
Des Gesichts Augensterne jammervoll
In blutiger Mordhand mit Speeren
Zerriß (v. 970 etc.)

---

1) Burnouf, Introduct. p. 362.

2) St. Julien, sur les contrées Occid. 1. 255 etc.

3) Wie verschieden auch die Sagen geformt sind, daß Idäa die Mutter der Söhne war, kommt überall vor. Sie, die ihre Stiefsöhne blendete, hat offenbar den Namen von ἰδεῖν, sehen.

Die Boreaden gaben ihnen dann die Augen wieder. Außerdem waren sie nach Orpheus (Argon. 669) wilden Thieren preisgegeben, oder (wie Diodor erzählt) in die Erde eingegraben und gegeißelt.

Die Sage von Kunala aus dem Leben Asoka's hat völlig buddhistische Lehre angenommen. Als ihm verkündet wird, er werde seine Augen verlieren, wird hinzugesetzt: „Bedenke, Prinz, daß das Auge von Natur verderblich ist, weil es die Quelle ist von vielen Leiden." Aber Kunala leidet ja nicht, weil er Uebles gesehen hat, sondern weil man auf sie gesehen hat. Er leidet, weil andere Augen gesündigt haben.

Als man daher frägt, weshalb Kunala solches leidet, wird erzählt, daß in einer früheren Welt ein Jäger 500 Gazellen die Augen ausgestochen hat, daß sie ihm nicht entwischten. Dieser Jäger sei nun Kunala; deshalb seien ihm die Augen genommen worden, wie einmal Prasenadjit 500 Räubern die Augen ausstechen ließ. Diese bekamen durch Buddha's Güte die Augen wieder, wie Kunala und wie die Söhne des Phineus. Was für ein Vogel Kunala war, ist unbekannt. Offenbar verbirgt sich unter der ganzen Geschichte eine Mondsage. Sein Vater verglich seine Augen mit einem blauen offenen Lotus oder mit der Schönheit der Scheibe des Vollmondes (Burnouf, p. 366). Die Blendung der Augen bezieht sich auf die Verdunkelung und die Erneuerung bei dem Wiederaufgang des Mondes [1]).

---

[1]) Kunala irrt lange umher — wie dies dem Monde zugeschrieben wird. Tichya Rakchita kann als der üble Stern ausgedrückt werden, der den Mond verführen will. In Hanusch slav. Mythol. p. 269 wird erzählt, daß der Mond angeklagt

Die Frage, welche um Kunala's willen gefragt wird, warum der unschuldige Prinz seine Augen verlieren und leiden mußte, gilt nicht blos für ihn, sondern für alle, von denen Sage und Geschichte Aehnliches erzählt.

Es ist eine berühmte Stelle im Homer, wo von Bellerophon erzählt wird, wie des Prötos Gemahlin Anthea [1]) ihn verführen wollte,

„Daß sie in heimlicher Liebe ihm nahete, doch er gehorchte ihr
Nicht der edelgesinnte, verständige Bellerophontes.
Jetzo mit Lug erschien und sprach zum Könige Prötos:
Tod dir! oder, o Prötos, erschlage du Bellerophontes,
Der mit der Liebe Gelüst mir nahete, wider mein Wollen.“

Prötos aber will selbst ihn nicht tödten und schickt ihn mit heimlicher Botschaft zum Schwiegervater Jobates, daß der ihn tödte. Doch auch dieser will keinen Mord, sondern läßt ihn kämpfen mit der Chimära, den Ama-

---

ward, der Sonne ungetreu zu sein und den Morgenstern zu lieben. Perkunos, der Lichtgott, zerhieb ihn, darum erscheint er in Hälften und wandelt allein in der Nacht.

[1]) Antea oder Anthea war ein Beiname der Venus. Es leidet Bellerophon durch diese um seiner Keuschheit willen, wie Hippolyt durch die Venus, weil er ihr zu opfern verschmäht. Ob der Schwiegervater Jobates, der ihn leiden machen soll, nicht von *'Ιώ*, dem Monde, sich ableiten läßt — und darin ein Mondwandler erkannt werden kann!

Auch Bellerophon irrt einsam umher wie ein Hypochonder — und solche Stimmung und Irrsinn wurde dem Monde zugeschrieben, dessen Wirkungen bald segensreich, bald unheilvoll erschienen. Schon der Wahnsinn des Ajax wurde von Sophocles dem Monde zugeschrieben. (Ajax. v. 172.)

zonen und auch mit den Lykiern — und überall siegt er. Nichtsdestominder heißt es dann von ihm:

„Aber nachdem auch Jener der Himmlischen Allen verhaßt war,
Irrt er einsam umher, sein Herz abzehrend in Kummer,
Durch die Aleische Flur, der Sterblichen Pfade vermeidend.“

Aber warum war er verhaßt, weshalb wurde er einsam wie Kunala durch die Noth getrieben! Für sein Leiden ersieht man doch keinen sittlichen Grund.

Hippolytos war der tugendhafte Sohn des Theseus, aber des Vaters Gattin Phaedra verliebte sich in diesen und wollte ihn verführen. Hippolyt widerstand — da verleumdete sie ihn beim Theseus, daß er ihr unsittliche Anträge gemacht; Theseus zweifelt und läßt den Hippolyt kommen. Phaedra erschreckt, nimmt sich darum das Leben. Hippolyt hört davon auf seinem Wagen nach Athen fahrend. Dem Erschrockenen gleiten die Zügel aus der Hand; die Pferde gehen durch und Hippolyt verliert sein Leben. In andern Dichtungen wird sein Ende anders geschildert. Unglücklich ist er immer.

Aus Aristoteles und den Verfassern milesischer Ges hichten erzählt Parthenius [1]), daß die Gattin des Pho-

[1]) Seltsam verschieden sind die Leiden, welche die Helden ausstehen. Tennes, der Sohn des Kyknos, wird von dessen zweiter Frau ebenso zu verführen gesucht und angeklagt, und dafür in ein Schiff ohne Segel und Ruder ausgesetzt. (Vgl. meinen Schwan. p. 46 und n. 191.)

Peleus hatte dasselbe Schicksal von der Frau seines Gastfreundes verlangt und angeklagt zu werden. Sie hieß nach Pindar: Nem. 4 und 5 sonderbarer Weise Hippolyte, wie in Athen Hippolytus der Angeklagte war. Er wird von

bios, die Kleoböa den Antheus (wie oben eine Anthea) verführen wollte, der als Geißel bei ihrem Manne war. Als Antheus widerstand, ward sie von Rache voll und l› n ie später — als ob sie der alten Sache vergessen hätte — ihn bat, ein Gefäß aus dem Brunnen zu holen, wo es hineingefallen, that er es; kaum war er im Brunnen [1]), wälzte sie einen Stein auf ihn, der ihn tödtet.

„sie schleudert ihm nach den gewuchtigen Mühlstein
Und .... Drauf knüpfet das Weib sich
Um das Genick ein Seil, eilend zum Hades mit ihm."

Sie tödtet sich selbst, aber er ist umgekommen.

Grade verkehrt geht es in einer buddhistischen Erzählung [2]) zu. Ein Genjen, der immer einem Gelong

---

Akamas im Schlafe seines Schwertes beraubt, um hilflos in die Hand der Centauren zu fallen, woraus ihn Chiron rettete. (Vgl. Apollodor 3. 13. 3.)

[1]) Vgl. Parthenius. cap. 14.

[2]) Sie steht im „Weisen und der Thor". p. 134.

Eine ähnliche Erzählung steht in den Sammlungen der 1001. Nacht, zuerst in der Sammlung von Hammer u. Zinserling 466. Nacht, 1. p. 275. Dann bei Weil in der 764. Nacht, illustrirte Ausgabe 4, 117. Ein frommes israelitisches Paar lebte in Armuth von Verfertigung von Halsbändern und Fächern (bei Hammer), von Fächern und Mückenwehrern (bei Weil). Als der Mann, jung und schön wie er ist, auf der Strasse seinem Geschäft nachgeht, verliebt sich eine reiche Frau, die ihn sieht, in ihn und ließ ihn holen. Der Mann war vor Schrecken außer sich und bat, man möchte ihm erlauben, Waschungen zu vollziehen. Als er allein war, sah er keine Rettung, als sich aus dem Fenster zu stürzen; er that es, aber der sonst todt geblieben wäre, wurde von einem Engel sanft hinunter getragen. Perles (Zur Rabbinischen Sprach-

(tibetischer Name eines Geistlichen) Speise zu senden pflegte, war zu einem Fest gegangen und es blieb Niemand als seine Tochter zu Haus. Um des Festes willen hatte aber der Genjen die Speisesendung vergessen. Der Gelong schickt seinem Schüler einen Getsul, sie zu holen. Das Mädchen, als es ihn empfing, suchte mit allen Künsten ihn zu verführen. Der Getsul wollte widerstehen und dachte dabei: „Sollte ich auch die Flucht ergreifen, so möchte dieses Mädchen, welches von wollüstiger Begierde getrieben keine Scham noch Schande hat, mich draußen ergreifen und verleumden; die Stadtbewohner würden es sehen und es würde meinem Stande zum Schimpf gereichen, darum bin ich entschlossen, hier in diesem Hause das Leben zu lassen.“ Also gedacht, sprach er zum Mädchen: „Schließe die Hausthür fest zu! sobald ich in einem der Gemächer ein kleines Geschäft verrichtet, komme ich zu dir.“ Sie war einverstanden. Er ging in ein Nebengemach und schnitt sich den Hals ab. Man fand dies sehr vortrefflich und zeigte das schöne Mädchen öffentlich, um seine Tugend noch mehr glänzen zu lassen. Das ist nun echt buddhistisch. Statt daß sich sonst die sündige Frau in Verzweiflung tödtet, that es hier der Jüngling. Ihr geschieht nichts und er kommt um [1]).

---

und Sagenkunde. p. 49) theilt dasselbe Histörchen aus Bab. Kidduschin 40a. mit. Hier trägt den frommen Mann der Prophet Elias herab.

[1]) Es ist nicht die einzige ägyptische Sage, welche im indischen Sagenkreis wiederkehrt. Der Dieb in der Sage des Rhampsinit bei Herodot (cf. Maspero Cont. Egypt. p. 150) wird auch von Syntipas in der 23. Erzählung abgebildet. Wir kommen darauf zurück.

Wunderlich verwandt ist in einem Zuge damit die arabische Bildung der Josefssage, wie sie der Koran enthält (cap. 12) und spätere Tradition noch mehr ausgebildet hat (vgl. Hammer, Rosenöl. 1. p. 71) nach der sich die Frau Potiphars wegen ihrer Leidenschaft gegen Joseph dadurch vor dem Geschwätz der Frauen vertheidigte, daß sie ihn in ihre Gesellschaft kommen ließ. Sie erstarrten alle derartig über seine Schönheit, daß sie sich in Zerstreuung in den Finger schnitten — aber deswegen mußte Joseph doch in den Kerker [1]).

---

Ebenso kommt die Sage von der Sklavin des Amasis, die er als seine Tochter an Kambyses geschickt (Herodot 3. 1), in der Buddhasage in Hardy's Manual vor.

[1]) Dies findet sich auch im Sepher Hajaschar (Jüdischdeutsch. p. 55 a., vgl. Geiger, „was hat Mohammed aus dem Judenthum genommen". p. 146 — und Weil: „Bibl. Legenden der Muselmänner". p. 111). Im Seferhajaschar bedroht Suleicha den Joseph zuerst mit dem Schwert, wenn er nicht folgen will. Die Erzählung ist da weit ausgeführt und zeigt Spuren, daß der Verfasser andere Sagen kannte. Denn Suleicha bedroht auch den Josef, daß sie ihm auch die Augen ausstechen lassen wolle, wie in den Sagen von Kunala und Phineus. Weil in der hebräischen Erzählung Potiphar ein סריס genannt wird, haben auch die Legenden (Weil, bibl. Legend. p. 106) diesen für einen Eunuchen erklärt. Dies hat auch Voltaire für seine frivole Darstellung aufgegriffen (sämmtl. Schriften. Deutsch. 14. p. 189). Ebers hat hinreichend wie andere Gelehrte geltend gemacht, daß im Sprachgebrauch der Schrift סריס nicht blos einen wirklichen Eunuchen, sondern überhaupt Beamten, Kämmerer, Leibwächter bedeuten (Aegypt. p. 297). Am klarsten wird dies, daß das chaldäisch-talmudische סריסיה nur Diener bedeutet. Die Geschichte mit dem „sich in die Finger schneiden" wird bei den Moslemen vielfach erwähnt. Saadi (ed. Graf. p. 154) dichtet:

In anderer Beziehung gleicht der tibetischen Erzählung die altägyptische, die Maspero zuletzt neu herausgegeben hat [1]).

Es sind zwei Brüder; Anoupou der eine, Bitiou [2])

„O möchten doch die Todten alle
Dein Liebesantlitz nur erblicken;
Sie schnitten statt der Apfelsine
Gewiß die Hände sich in Stücken."

[1]) Anoupou wird auch von Maspero (Contes Egyptiens, p. 6) als Anubis erkannt. Bitiou wird von Ebers (Aegypten und die Bücher Moses. p. 314) Batan geschrieben. Lauth (Aus Aegyptens Vorzeit. p. 104) schreibt ihn Bateu und bringt ihn auch mit dem Bytes zusammen, den Manetho als alleinigen Vorgänger des Menes aufgezählt hat. Wenn man den Schluß der Fabel von den zwei Brüdern in Betracht zieht (ed. Maspero. p. 28), so kann man das annehmen. Eine Lesart Satou (wie Mr. de Rougé zuerst las) ist verworfen worden (Masp. p. 2. not.). Ich weiß nicht, ob dies dringend nothwendig war. Ich würde sonst den Namen mit dem hebr. שטה, dem Namen der Akazie zusammengebracht haben, in die Bitiou sein Herz gelegt und mit deren Umhauen er selber starb. Er geht ja in das Thal der Akazie, welche durch ihre Unverweslichkeit wie die Cypresse das Bild der Unsterblichkeit geworden ist.

[2]) Der Umstand, daß Bitiou sich selbst entmannt, findet sein Gegenstück zuerst in der Erzählung von Hiouen Thsang (1. p. 8), wo der jüngere Bruder, um allem Verdacht zu entgehen, der ihn in der Abwesenheit seines älteren Bruders treffen kann, sich selbst das anthut — und in einer Sage der 40 Veziere (ed. Behrnauer. p. 212). In der Stadt Mekka will ein junger Mann Getreide. Die Frau sieht ihn und will ihn haben. Eine Kameellast Getreide will sie ihm geben. Er will nicht; aber in der Verlegenheit, in der er sich befand, weil sie ihm mit dem droht, was sonst die Frauen thaten, — ihn nehmlich anzuklagen — will er in ein ander Zimmer, sich

der andere. Anoupou war verheirathet; die Frau will den jüngeren Bruder verführen. Er ist zornig; er spricht wie Kunala zu seiner Stiefmutter: Du bist mir wie eine Mutter; er weist sie entschieden zurück. Sie handelt dann ebenso wie die andern Frauen: klagt und weint und schildert dem Mann, wie sie von jenem beleidigt sei. Da stellt sich Anoupou hinter die Thür, um den Bruder bei der Heimkehr zu tödten. Bition kommt; aber die Kuh, die er heimtreibt, warnt ihn und erzählt ihm, daß sein Bruder hinter der Thür warte, ihm das Messer in die Brust zu stoßen. In Folge dessen entflieht er; Anoupou setzt ihm nach; aber das Gebet, das er zu Phra-Harmakuti spricht, rettet ihn. Große Wasser hindern den Anoupou, ihn zu erreichen. Am andern Morgen erzählt er ihm den ganzen Hergang der Sache, und zum Beweise entmannt er sich selbst und wandert in das Land Acacia; Anoupou weint, kehrt heim, tödtet sein Weib und wirft sie den Hunden vor. Warum muß Bitiou leiden, da er unschuldig ist, wenn auch das Weib umkommt.

Noch sonderbarer ist die andere tibetische Erzählung [1]; da ist, während ein Brahmane zu einem Feste zieht, seine Frau allein; für die auswärtigen Geschäfte ist ihr auf ihre Wahl einer seiner Schüler, Midungwa, zum Verwalter gegeben (wie Joseph); sie will ihn ver-

---

zu entmannen. Da öffnete sich die Mauer und er konnte entrinnen.

Sonderbarer Weise heißt die Tochter Pharao's, welche Moses auferzog, Bitja in der arabischen Legende, was aber nur Zusammenhang mit בת (Tochter) hat.

[1]) Im „Weisen und der Thor". p. 392.

führen; er wehrt ab[1]. Sie thut, als der Mann heimkommt, ähnlich wie die anderen: zerreißt ihre Kleider, zerkratzt das Gesicht und liegt von Staub befleckt auf der Erde ohne ein Wort zu sprechen. Sie klagt ihn nun an. Der Brahmane ist erbittert, sagt ihr aber, er könne offen nicht gegen den Midungwa handeln, der ungeheuer stark und von vornehmer Herkunft sei, er könne ihn nur durch List und Zauberei beflecken und strafbar machen. Er redet ihm also ein, daß, wenn er sieben Tage faste und innerhalb dieser Zeit tausend Menschen einen Finger abschneide und daraus eine Schnur mache, werde er Brahma sehen. Durch Zauberei verändert er das Herz des Jünglings, daß er wirklich in dämonischer Wuth das ausführt und unter dem Namen Ssorprengtschan Allen verhaßt und fürchterlich ward, da er sogar seiner eigenen Mutter den Finger rauben wollte, weil ihm noch einer an der Zahl fehlte. Dessen erbarmte sich dann Buddha und machte ihn zu einem Gelong. Ohne Zusammenhang mit der Sage von dieser treulosen

---

[1]) Im indischen Epos flucht Çaktri dem König, der ihn mit der Peitsche schlug, weil er ihm nicht aus dem Wege gehen wollte, sein Bewußtsein zu verlieren und ein Menschenfresser zu werden. Er ward dies, und wurde erst später von diesem Fluch befreit. Man sollte eben den Brahmanen nicht verachten. Vgl. Lassen, Ind. Alterthumskunde. 1. p. 724.

Wie Hiouen Thsang erzählt, verlor Yeou-theou (Udraka) seine Besinnung und göttliche Ruhe. Er empfing Empfindungen des Zornes und Hasses, und bildete ein sündiges Gelübde: „Ich will in der Zukunft werden ein böses und wildes Thier, mit dem Leib eines Fuchses und den Flügeln des Adlers, um lebende Wesen zu fressen und zu verzehren“ etc. St. Julien: Memoires. II. p. 5.

Brahmanenfrau, um welche Midungwa litt, erzählt Hiouen Thsang [1]), daß es Ketzer gäbe, welche Yangkiulimolo (Angulimalyas) hießen, und Böses thaten im Reiche Çravasti; „sie thäten allen lebenden Wesen Leid an; sie breiteten ihre Grausamkeit über Städte und Reiche aus; sie tödteten die Menschen, nehmen ihre Finger und bilden davon Kränze, mit denen sie ihren Kopf umgeben. Als Einer seine Mutter tödten wollte, um seine Fingerzahl zu vollenden, da kam der Ehrwürdige des Jahrhunderts, erfaßt von Schmerz und Mitleid, und bekehrte ihn.“ — Also statt ihn zu tödten, hat der Brahmane den guten Jüngling zum Mörder umgewandelt; an dem Mann der Reinheit strafte er diese, daß er ihn

[1]) St. Julien, Memoires sur les contrées Occ. 1. 294. Ihr Name erinnert an die Geschichte von Angulimala, welche bei Hardy (Manual. p. 258 etc.) erzählt ist und welche die beste Parallele der Historie von Ssorprengschan ist, bei der auch die Tendenz näher ausgedrückt ist. Ich theile sie später übersetzt aus dem 21. Capitel des Manual of Buddhism mit.

Es soll daraus hervorgehen, daß Niemand so schlimm ist, auch kein Mörder, wie Angulimala, der nicht bekehrt und ein Jünger Buddha's werden kann. Darauf bezieht sich ein Vers des Dhammapadam v. 294, „daß ein Mann, der Vater und Mutter getödtet, ein Brahmana (im buddhist. Sinn) werden kann“, wozu der Scholiast eine Legende erzählt: „Buddha saß einst von vielen Bhikku's umgeben da, da ging bei ihm nicht weit der Thera Lakuntakhabbadiya vorüber, und die Gedanken seiner Umgebung errathend, sagte Buddha zu ihnen; „Seht ihr Bhikku? Dieser Bhikku, obwohl er Vater und Mutter getödtet hat, ist doch jetzt schmerzlos geworden, und als sie sich nun erstaunt anblickten, recitirte er zu ihrer Belehrung diesen Spruch.“ (Weber, Ind. Streifen. 1. 165 not.)

zum Ketzer machte. Die Geschichten aus den früheren Kalpaks können diese Leiden der Menschen um der Tugend willen nicht erklären.

Die Geschichte Josephs in der heiligen Schrift zeigt uns die Lehre, die darin vorhanden ist, deutlich. Allerdings wird er auch in den Kerker geworfen — und wer hätte ihn, den Fremdling, daraus retten sollen. Aber wenn er nicht in den Kerker gekommen wäre, hätte er nicht werden können, was er geworden ist [1]). Nur im Kerker kam es, daß er den angeklagten Minister fand und ihm die Träume deutete. Nur von diesem später befreiten Kerkergenossen erfuhr Pharao von dem Gefangenen. Der Weg durch die Tiefe ging in die Höhe. Per aspera ad astra. Durch Leiden erst kommt man zur Vollendung.

Dies geht durch die Sagen alle, wenn auch in Verdunkelung. Hippolytus erfuhr, wie Diodor erzählt, göttliche Ehren, weil er um Tugend gelitten hatte; Midungwa wäre ohne dies kein Gelong geworden. Grade weil sie gerecht waren, mußten sie leiden, denn solche allein reinigt das Leiden. Der Gerechte muß viel leiden,

---

[1]) Nicht unmöglich, daß das Apocryph der Testamente der zwölf Patriarchen an die Sage von den sieben weisen Meistern erinnert. Dort schlägt das ägyptische Weib dem Joseph vor, ihren Mann zu ermorden, um ihn zu heirathen, wie es die Frau des Bibr thut (vgl. die Ausg. der zwölf Test. Kassel, 1850. p. 100.)

In diesem Jahr erschien das interessante Buch von Alex. von Weilen: „Der ägyptische Joseph“ (Wien, 1887), welches ein Drama des sechzehnten Jahrhunderts über Joseph und die anderen mittelalterlichen und neueren Joseph-Drama's enthält. Die historische Einleitung über die altjüdische Legende

heißt es im Psalm (34, 20), aber aus allem Uebel hilft Gott. Immer kommt zuletzt die Rettung — die Augen werden wieder sehend — auch Bitiou kommt in das Heil und der Getsul wechselt sein Leben mit einem besseren.

Es geht überall eine philosophische und ethische Lehre hindurch; sie ist es auch, welche die Rahmenerzählung der sieben weisen Meister erfüllt.

3. Görres hat mit Recht das Buch „Von den sieben Meistern“ verbreiteter wie alle klassischen Bücher genannt. Zu allen Völkern ist es gedrungen, — in die Sprachen Europa's und Asiens ist es übersetzt [1]). Man kann die Bearbeitungen in zwei Gruppen scheiden, in die orientalische, in welcher Sindbad erscheint, Philosoph und sogar König heißt, und in die occidentalische, in welcher dieser Name durch andere ersetzt ist.

---

ist nicht eindringend genug — desgleichen hat er keine Erwähnung der ähnlichen Sagen, auch nicht der ägyptischen — aber die literarische Beobachtung der späteren Dramen ist von grossem Interesse. Allerdings wären eine Reihe sprachlicher und historischer Anmerkungen wünschenswerth gewesen. Im französischen Drama heißt die Frau Potiphars la dame; im spanischen Zenobia (was gewiß an Calderon erinnert); im italienischen Beronica (was an Berenice mahnt, aus der der Name Veronica entstand). Im deutschen Stücke kommen verschiedene Namen vor; da heißt sie Mecha (moecha), anderswo Seraphim. In solchen Namengebungen spiegelt sich ein Stück Literatur- und Culturkenntniß.

[1]) Vgl. vor Allen darüber Keller: li Romans des sept sages. Tübingen, 1836. p. 142.

Keller: Diocletians Leben. Quedlinb. u. Leipz., 1841.

Loiseleur Delongchamps: Essai sur les fables Indiennes. Paris, 1838.

Wir werden nur in diesem Bande auf die achten, welche eigentliche Sindbad-Erzählungen darstellen.

Es werden dabei vor Allem die hebräische Mischle Sindabad betrachtet werden, welche Version von neuem herausgegeben und commentirt wird. Daran wird sich eine Betrachtung der griechischen des Syntipas [1]) schließen, verglichen mit der ihr ähnlichen syrischen [2]) in der neuen Ausgabe. Dem wird dann die Uebersetzung der Erzählungen folgen, welche Jonathan Scott [3]) mitgetheilt hat und Sindibadnameh, wie es von Falconer im Asiatic Journal

---

Steinschneider: Hebr. Bibliographie. 1873. 74.

Die spanische Version: libro de los Engannos hat Comparetti edirt in den Ricerche intorno al libro des Sindibad. Milano, 1869.

Das italienische libro dei setti savy gab D'Ancona in Pisa 1864 heraus.

Vom englischen Text der „sieben Weisen“ vgl. Ellis: Specimens of Early english metrical Romances. II. ed. London, 1848.

Oesterley edirte des Joannis de Altasilva Dolopathos. Straßb. u. London, 1873.

Ueber die armenische Uebersetzung theilt Lerch einen Auszug mit: Orient u. Occident. 2. 368. etc.

[1]) Συντίπας e Codd. Pariss. ed. Jo. Fr. Boissonade. Parisiis, 1828.

[2]) Sindban oder die sieben weisen Meister. Syrisch und deutsch von Bäthke. Leipzig, 1879.

[3]) Jonathan Scott: Tales Anecdotes and letters translated from the Arabic and Persian. Shrewsbury, 1800. Das Buch ist so selten wie ein Ms. und ich freute mich, es zu erwerben. Es ist einem merkwürdigen Namen gewidmet: Warren Hastings.

publicirt worden ist [1]. Natürlich sind die Tausend und eine Nacht [2] und Nechschebi [3] nicht vergessen.

Es wird von Allen zugegeben werden, daß über dies Buch mehr bibliographisch als sachlich gehandelt worden ist. Grade auf das letztere kam es mir an. Nur Wenige haben alle Texte gesehn. Es ist noch manches neue zu sagen. Die Studien über seinen indischen Ursprung und buddhistischen Geist sind noch nicht erschöpft.

Das Büchlein Sindbads besteht aus zwei Theilen: einer Rahmengeschichte und einer Anzahl von Geschichten, welche Personen derselben erzählen. Die Völker haben sich meist an diesen Historien ergötzt. Sie sind daher in den verschiedenen Versionen nicht gleich; man hat sie vermehrt, mit anderen vertauscht und nach modernem Geschmack ersetzt. Man sah so sie an, als wäre nur ein loses Verhältniß zwischen Rahmen und den Geschichten, die erzählt werden. Der Rahmen schien wie ein Kästchen, dessen Inhalt man vermehren und verändern konnte.

Daß dem nicht so ist, darauf muß eben der Nachdruck gelegt werden. Der Rahmen, aber so wie ihn die Versionen einstimmig enthalten, ist die Hauptsache; die Geschichten sind unbedingt mit ihm verknüpft gewesen. Sie sollen die Argumente für die Lehre des Rahmens geben. Man kann an dieser Lehre erkennen, welche Geschichten in dem ursprünglichen Werke vorhanden waren.

---

1) Asiatic Journal tom. 35. 1841. p. 169 etc. und tom 36. 1841. p. 4 und 99.

2) Tausend und Eine Nacht. Arab. Erzählungen von Habicht, Hagen u. Schall. 15 Bdchn. Breslau, 1840. p. 102 etc.

3) Ueber Nechschebi siehe unten.

In einem indischen Exemplar ist die Erzählung bisher nicht gefunden worden. Es ist möglich, daß ein solches Original gar nicht vorhanden war. Aber der Zweck des Büchleins ist jedenfalls ein indischer und zwar buddhistischer, in welcher Sprache es auch zuerst niedergeschrieben worden ist.

Es ist zu einer buddhistischen Apologie bestimmt gewesen, nicht etwa blos zu einer Geschichtensammlung über allerlei Tücken der Frauen.

Der Rahmen enthält zum Theil denselben Gang der Sage, wie er in den vorhin berichteten Josephs- oder Kunalageschichten erzählt ward. Es ist überall ein König, der nach Kindern sich sehnt — überall ein Sohn, der herrlich erwächst und Weisheit lernen soll. Die Sterne weisen auf Lebensgefahr. Sie tritt auch ein durch die verrätherische und verbrecherische Lust der Stiefmutter, die ihn verführen will, sodann (wie die Frau Asoka's) gegen ihn intriguirt, bis der Vater ihn tödten will. Hier aber tritt der Unterschied von den früheren Erzählungen ein: der Prinz wird zuletzt gerettet, nicht wie sonst gerichtet, und zwar geschieht das dadurch, daß Sindbad, der weise Lehrer, seinem Schüler vorher sagt, daß er in den Steinen gesehen habe, es müsse der Prinz sieben Tage schweigen.

Dies ist der Mittelpunkt der Erzählung. Aus diesem Schweigen geht die Rettung des Prinzen und die Lehre der Fabel hervor. An sie knüpfen sich die Geschichten, die von dem Schweigenden — und weil er schweigt, erzählt werden. Durch dies erhebt sich das Büchlein vom Fabelbuch zum Religionsbuch.

In der griechischen Version sagt der Sohn zum Lehrer, er wolle, wenn er es verlange, einen ganzen Monat schweigen. Der Weise sagt: „Ich habe ver-

sprochen, daß du morgen zu ihm gehen wirst; ich halte mich verborgen; du schweige (*ἔσο σιωπῶν καὶ παντελῶς ἄφωνος*). In ähnlicher Form haben es die andern Versionen (vgl. Comparetti. Ricerche. p. 8). Auch die Erzählung der „Vierzig Veziere" (an welche der ganze Monat *ὁλόκληρος* des Syntipas erinnert) enthält die Forderung des Schweigens. „Du mußt, heißt es daselbst (ed. Behrnauer. p. 9) so stumm bleiben, daß, wenn auch ein Schwert über deinem Haupt gehalten würde, du nie etwas zu reden anfängst." Alle Versionen stimmen auch hier in diesem Punkte überein (vgl. Behrnauer. p. 350. Im Cabinet des fees 16. 12.) In der Erzählung von „Tausend und einer Nacht" (ed. Habicht. 1. 78) sagt der Lehrer Abuschamer: „Euer Untergang ist in den Sternen geschrieben, aber mein Buch hat mir das Mittel gezeigt: Ihr müßt nehmlich vierzig Tage schweigen."

Die Erzähler in den uns vorliegenden Versionen wissen selbst nicht, was sie mit diesem „Schweigen" der sieben Tage anfangen sollen; es ist nicht zu verstehen, wieso sie das Mittel sein soll, die Bestimmung des Todes zu ändern [1]). Denn dieses „Schweigen" ruft erst die Gefahr [2]) hervor. Weil er nicht redet, tröstet die Königin (des Königs jetzige Frau) den Gemahl mit dem Anerbieten, daß sie ihn reden machen will; dadurch bringt sie ihn in ihre Gemächer; dies giebt die Gelegenheit, wodurch sie ihn verführen will; weil er widerstrebt

[1]) In M. S. steht es in den Sternen, daß er schweigen soll; bei Syntipas wird das nicht erwähnt, sondern der Jüngling kommt von selbst darauf, daß er schweigen wolle, und der Weise bestätigt das.

[2]) Dies sagt der König bei Syntipas selbst ed. Boisson. p. 101: *ὡς καὶ ..... διὰ τὴν σιωπὴν ὑπαχθῆναι σέ ἀνελεῖν.*

— verklagt sie ihn wie Potiphars Weib den Joseph und er soll getödtet werden. Ohne das Schweigen wäre er also gar nicht in Versuchung gerathen. Wenn der Prinz beim Syntipas sagt: „Ich will mich nicht vertheidigen, wenn es auch einen Monat dauert" — woher wußte er, daß er sich vertheidigen soll. Wenn der König einmal seinem Weibe folgte, war es fraglich, ob ihm auch die Vertheidigung etwas geholfen hätte. Er hätte vielleicht gar nicht die Zeit gehabt. Der König erstaunt über dies Schweigen und frägt die Weisen. Sie vermuthen, daß ein Trank, den ihm Sindbad gegeben, um besser zu lernen, vielleicht seine Stummheit hervorgebracht habe. Sollte aber der König sich in der Zeit des Unterrichts gar nicht um seinen Sohn bekümmert und dabei in Erfahrung gebracht haben, ob er reden könne oder nicht. Es ist komisch, daß sie den Prinzen, der vor dem König schweigt, mit der Königin, als sie ihn verführen will, redet und sagt, daß er am siebenten Tage reden werde — denn er wußte ja gar nicht, daß die Veziere so lange werden mit dem König reden können und ob er am siebenten Tage noch leben werde. Sollte die Königin dem Manne nicht gesagt haben, daß der Prinz nicht stumm sei und dadurch diesen durch den Eigensinn nicht zu reden, noch habe reizen wollen? Man muß sagen, daß die Aufgabe des „Schweigens" für den Prinzen nach dem Wortlaut der Erzählungen ganz ohne Sinn ist. Das Schweigen hat auch mit den Erzählungen der Veziere keinen eigentlichen Zusammenhang. Der König will ihn ja nicht tödten, weil er schweigt, sondern weil ihn seine Frau anklagt. Auch der redende Prinz konnte dieselben Advokaten gebrauchen. Es würde ganz ebenso die Nothwendigkeit der erzählten Geschichten sich haben

entwickeln lassen, wenn der Prinz im Kerker täglich die Gefahr des Todes hätte erwarten müssen. Es hätte in den Sternen nicht stehen müssen, daß er schweigen solle, sondern daß er sich vor einem Weibe hüten müsse. Das Schweigen war nicht die Rettung, sondern die Ursache seiner Gefahr. Nichtsdestominder zeigt die Uebereinstimmung aller Versionen dies „Schweigen" als einen nothwendigen Theil der Erzählung selbst — und die Idee desselben gehört daher gewiß der Urquelle an, aus welcher der Rahmen gebildet worden ist. Diese Idee muß die ganze Geschichte erklären; — eine Lehre muß darin verborgen sein, die später nicht mehr verstanden ward und aus der Verdunkelung der späteren Zeit herausgerettet werden muß.

4. Es würde einen Sinn gehabt haben, wenn etwa der Prinz wirklich stumm gewesen wäre und die Königin darum versucht hätte ihn zu verführen oder daß sie ihm hätte die Zunge ausschneiden lassen, wie die Gattin des Asoka den Kunala blenden ließ. Zum guten Ende hätte er dann doch durch ein Wunder die Sprache so wieder erhalten können, wie Kunala seine Augen.

Die Sage von Tereus ist bekannt, der seiner Schwägerin Philomela die Zunge ausriß, daß sie die ihr von ihm angethane Schmach nicht aussage, aber sie webte ihr Leid in das Gewand — und der Prinz hätte doch schreiben können, was er nicht sagen durfte. Ich habe damit ein japanisches Mährchen verglichen, in welchem ein böses Weib dem Vöglein Kalavinka die Zunge ausriß. Kalavinka war offenbar ein Bild Buddha's selbst, der eine Stimme wie Kalavinka und eine lange und dünne Zunge hat. (Aus dem Lande des Sonnen-

aufgangs. p. 80.) Es sollte das Stummmachen der buddhistischen Lehre bedeuten.

Es ließe sich eine lehrreiche Geschichte des Schweigens herstellen. Wir können nur für unsern Zweck, um die Bedeutung des Schweigens im Rahmen der Erzählung zu finden, einige Notizen davon geben.

Die Lehre des pythagorischen Schweigens ist berühmt — aber schon von nachfolgenden Schülern äußerlich und buchstäblich verstanden. Pythagoras, zumal wie ihn die Tradition seiner Jünger darstellt, ist ein in das Griechische übertragener Buddha. Wir hoffen das später weitläufiger zu zeigen.

Er lehrte die Wiedererscheinung der Menschen in verschiedenen Aeonen (Kalpak der Buddhisten). Wie Buddha in verschiedenen Lebensverhältnissen schon vorhanden gewesen sein sollte — und Sakyamuni nur ein letzter Buddha, so hatte Pythagoras gesagt, er sei erst Euphorbus, dann Aethalides, dann Hermotimus, Pyrrhus und zuletzt Pythagoras gewesen [1]. — Wie im Buddhis-

[1] Porphyr. de vita Pythag. § 45, ed. Kießling. p. 78. Diese Namen sind offenbar symbolisch zu verstehen. Euphorbus ist der wohlgenährte von reiner Speise und von guter Frucht.

Aethalides ist wie Aeithalides zu verstehen, immer blühend, unsterblich.

Hermotimus ist von Hermes geehrt, als Meister der Wissenschaft.

Pyrrhos ist namentlich merkwürdig. Buddha trug ein Kleid von der Farbe, die man Pyrrhos nannte. Das Skythengeschlecht war roth, wie Hippocrates. p. 292 sagte (*πυῤῥόν δὲ σκυθικόν γένος*) und ich habe darauf aufmerksam gemacht, daß der Name Sakyamuni von den Saken = Scythen kommt. (Lit. u. Symb. p. 195.)

mus die Schonung der Thierwelt bekanntlich Princip war — und die Thiere, auch das Raubthier, ein Recht auf seine Nahrung beanspruchte, so durften sich, wie es heißt, dem Pythagoras weder Köche noch Jäger nahen[1]). Pythagoras zeigt dem Abaris eine goldene Schulter[2]). Die Haut des Buddha war goldhell.' Sogar der Name des Pythagoras ist nur graecisirt und als ein Buddhaguru, ein Buddhameister zu verstehen. Guru ist der „geistliche Lehrer“. Im Tscherrolpa (ed. Foucaux. p. 315) heißt es an einer Stelle: „Der Guru der Götter und Menschen hat die Unruhe verlassen.“ Tibetanisch heißt er Blama, Lama und ist derselbe, der in der christianisirten Novelle von Barlaam und Josaphat als Barlaam erscheint. Guru nannte auch die Sekte der Sikhs im Mittelalter ihren Meister.

Zumal aber erinnert das Schweigen des Pythagoras an die indisch-buddhistische Lehre. Es wurde darum nicht wirklich verstanden. Es war nicht blos ein Mittel, um Bundesgeheimnisse nicht zu verrathen. Apollonius von Tyana, der schweigend durch die Völker ging, wollte die Selbstbeherrschung des Pythagoras abbilden, denn er war dabei in Gesellschaft und gab seine Meinung durch die Augen oder die Bewegung der Hand und des Kopfes kund[3]). Das Schweigen des Pythagoras war die voll-

---

[1]) Porphyrius § 7: *„μαγείροις καὶ θηράτορσι μηδέποτε πλησιάζειν“*

Merkwürdig ist auch, was Jamblichus de vita Pythag. § 108 ed. Kießling 1. 233 bemerkt, daß er die wilden Thiere mehr durch Worte bekehrte, als blos strafte.

[2]) Vgl. die Stelle der Alten darüber bei Rittershaus zum Vita Pyth. von Porphyrius. § 28. (ed. Kießling. p. 180.)

[3]) Vgl. Philostr. Vit. Apoll. ed. Olear. p. 2. 16. 17. 323.

kommene Sammlung des Geistes auf das Innere, von aller Zeitlichkeit und Leidenschaft und körperlichem Bedürfniß. Es war ein Abbild der Dhyana des Buddha, „der unterdrückend die Leidenschaft des Vergnügens, sich versenkend in die Betrachtung, hebend das Gedächtniß und das Wissen“ — frei wird von allem Sein und Nichtsein der Außenwelt. Dies Schweigen der Betrachtung war charakteristisch für die pythagoreische — wie für die Lehre des Sakyamuni. Es war bei Beiden nur die Folge ihrer Betrachtung — nicht Selbstzweck, wie es spätere Pythagoräer irrig verstanden haben und wie es in der brahmanischen Askese erscheint. Es war ein asketisches Schweigen zur Buße, das Bardesanes [1]) von den Samanäern berichtet, wenn sie „nach einem Fehl mit der Sprache in die Einsamkeit gehend viele Tage nicht reden.“ Lassen [2]) theilt dies bestätigend aus dem Gesetzbuch des Manu mit, wo die vier tapas, d. i. die vier Bußübungen oder Kasteiungen vorkommen, die dem Brahmanen vorgeschrieben sind: „Im vierten Stadium muß er allein sein, ohne Feuer vom Almosen leben, Stillschweigen beobachten und seine Gedanken stets auf den höchsten Geist richten, den Tod nicht wünschen noch fürchten.“ Solche Askese, namentlich das Schweigen, war ein Merkmal der brahmanischen Asketen. In der Sage von den zwei Gänsen und der Schildkröte (im Pantschatantra 1. 13), wo die ersten beiden die letztere durch die Luft an einem Stecken tragen wollen, in den sie beißt, sagen sie zu ihr: „Aber du mußt still schweigen

[1]) Vgl. Historiens Grecs. ed. Müller. Paris, 1870. p. 70.

[2]) Indische Alterthumskunde. 1. 363. 64 (unten), vgl. 1. 580 not. 2 etc.

wie ein Heiliger [1]), der Schweigen gelobt hat." Sinhagupta (in einer Legende) war blos von Luft lebend in ununterbrochenem Schweigen nach dem Tempel des Kumara gegangen. Der Gott, erfreut über diese strengen Kasteiungen und Buße, erzeigte sich ihm gnädig. Sawavarma anderswo erzählt: „Ich reiste von hier weg ohne Speise und Trank zu genießen, in Schweigen verharrend. Als die letzte Wacht dieses Tages heranrückte, fiel ich von der starren Buße erschöpft und vom weiten Wege ermüdet, besinnungslos zur Erde" [2]). Am Ufer des Ganges in Makandika lebte ein heuchlerischer Priester, „der sich das Gelübde des ewigen Schweigens auferlegt", in dem aber die Leidenschaft nicht schwieg. — Um Leute zu betrügen, nahm ein Schwindler brahmanisch Wesen an und bettelte Almosen, dabei in stetem Schweigen verharrend, daß alle Welt ihn für einen frommen Büßer hielt [3]).

Merkwürdig ist, was von den Disputationen zwischen

---

[1]) Was in der Erzählung des Hitopadesa nicht steht. (Vgl. den griech. Text. ed. Starke. p. 118.) Die Schildkröte muß schwören, daß sie schweigen muß.

In den Avadanas (ed. St. Julien. Paris. 1. 72) hat sie das nicht nöthig, sie soll sich blos hüten, nicht zu sprechen.

[2]) cf. Somadeva bhatta. ed. Brockhaus. 1. p. 60 - 62.

[3]) cf. Somadeva bhatta. 1. 163. Von einem andern ähnlichen Heuchler durch Schweigen wird ebendaselbst (2. 195) erzählt.

Im Dhammapadam (ed. Weber, Ind. Str. 1. 160) heißt es ebenso:

„Nicht durch Stillschweigen wird Einer Muni (Asket),
Wenn er sonst bethört und unwissend ist,
Sondern, wer das Gute einsichtsvoll wählet" etc.

Brahmanen und buddhistischen Lehrern erzählt wird. Man schnitt sich — was auch dem Lehrer des Vasubandhu Bodhisattwa, dem Manorhita ereignete — in der Scham des Besiegtseins selbst die Zunge ab. Vasubandhu hatte dies auch Lust zu thun, als er die buddhistische Wahrheit kennen lernte. Er sprach: „Die Fehler, welche entstehen aus Verleumdung und bösen Reden, ziehen ihre Quelle aus der Zunge. Die Zunge ist die Wurzel der Verbrechen. Also heute rotte ich sie aus und schneide sie ab.“ Schon ergriff er ein scharfes Messer und rüstete sich, die Zunge abzuschneiden. In dem Augenblicke stand Asangha vor ihm und sprach: „Nach den heiligen Vorschriften des Buddha ist Zungenabschneiden keine Buße. Freilich ehemals hast du mit deiner Zunge die große Lehre verleumdet; jetzt erhebe sie mit deiner Zunge. Bessere deine Fehler, erneuere dich selbst, das wird besser sein. Wenn du deinen Mund geschlossen und deine Worte unterdrückt hast, was Gutes wird daraus entstehen“ [1]?

Auch bei einer andern Discussion ereignete sich solches. Ein junger Lehrer, Dharmapala, rettete die Ehre Buddha's gegen einen großen siegesgewissen Brahmanen der Art, daß dieser sich beschämt die Zunge ab-

---

[1]) cf. Hiouen Thsang in den Memoires sur les Contrées Occid. 1. 273. Im Dhammapadam heißt es (Weber, Indische Streifen v. 385. 1. p. 179): „Für wen's nicht Jenseits noch Diesseits oder Jenseits und Diesseits giebt (v. 386), wer nachsinnt, lüstefrei dasitzt, seine Pflicht thut, ohne Gebrechen ist, das höchste Ziel gewonnen hat — einen solchen nenne ich Brahmana.“ Ebenso heißt es im Açvagosha: „Wer der fünf Sinne grauses Meer, sei's auch ein Çudra, überschritt, dem spende reiche Gaben man“. (Ind. Streifen. 1. 206.)

schneiden will; Dharmapala hindert ihn und sprach: „Das heißt keine Reue zeigen, wenn man sich die Zunge abschneidet, sondern vielmehr wenn man auf einen besseren Weg tritt. Der Brahmane folgte ihm [1]).

Gewiß hat das buddhistische Schweigen eine tiefere Bedeutung. Bei den Brahmanen ist es wie ein gethanes buchstäbliches Werk. Das Schweigen Buddha's will über alles Werk hinausdringen. Was Philostratus von den Pythagoräern sagt, daß sie das Schweigen in Rücksicht auf das Göttliche suchten, ist richtig. Porphyrius sagt (de antro Nymph. cap. 27): „Deswegen verboten die Pythagoräer und die Weisen der Aegypter, daß Jemand durch Pforten oder Thüren (der Tempel) schreitend spräche, indem sie den Gott des Alls durch Schweigen ehrten. Ovid dichtete:

„Ein Mann war von Samischer Herkunft,
Welcher im Geiste die Götter anging
Und was die Natur dem menschlichen Anblick
Versagte, schöpfte er mit den Augen des Geistes."

Wenn Jamblichus [2]) den Pythagoras schildert, „wie er schweigend während der ganzen Fahrt gesessen habe, ... in demselben Kleid zwei Nächte und drei Tage geblieben sei, ohne Speise, Trank und Schlaf", so ist er das deutliche Abbild der buddhistischen Çramana's und Buddha's selbst [3]). Was auf das Göttliche gerichtet ist,

---

[1]) Memoires sur les Contrées. 1. 289.

[2]) Bei Jamblichus im Leben des Pythagoras heißt es: „ἐφ' ἑνός τε καὶ τοῦ αὐτοῦ σχήματος διέμεινε δύο νύκτας καὶ τρεῖς ἡμέρας μήτε τροφῆς, μήτε ποτοῦ μετασχών, μήτε ὕπνου, ὅτι εἰ μὴ λαθών, ὡς εἶχεν ἐν τῇ ἑδράιᾳ καὶ ασαλεύτῳ ἐπιμονῇ etc.

[3]) So schildert Hiouen Thsang (1. 77) die einen Bekenner: Sie sinnen in Schweigen, sei es im Gehen oder im Sitzen

will dem Vergänglichen entsagen. Das Schweigen gehört zum Siege über den Leib; es drückt die dhyana, die Tödtung des Leibes — gleichsam den Tod des Todes aus. Die Stille des Schweigens ist ein Eingang in die letzte Stille, in welcher (d. i. die Nirwana) alles Sein ausgelöscht ist. In einer der Avadanas [1]) wird Buddha geschildert, wie er als Rischi gänzlich still seinen Athem innehielt. Er saß zu den Füßen eines Baumes, unbeweglich, wie ein Baumstamm selbst, so daß ihn ein Vogel für einen solchen hielt und seine Eier darauf legte. Aus seiner Medidation erwachend, bemerkte er dies — aber er dachte, wenn ich mich bewege, kommt die Mutter nicht wieder und die Eier gehen unter. Er versenkte sich wieder in die unbewegliche Extase und ging nicht weg, bis die kleinen Vögel wegflogen.

In einer andern Erzählung [2]) saß Viryabala im Schweigen unter einem Baum. Vier Thiere unterhielten

---

halten sie ihren Geist unbeweglich und abstrahiren ganz von der Welt.“ Die Probe der Anhänger ist, sie mögen früher gewesen sein was sie wollen, „daß ihre Haltung ist ruhig und schweigend und ihre Worte aufrichtig und wahr, dann können sie im Schooß meines Gesetzes, (spricht er) führen ein reines Leben der Frommen.“ (1. 339.) cf. 1. 437.

[1]) n. 85 bei St. Julien. 2. 41. Eine ähnliche Geschichte wird von Hiouen Thsang (Mem. 1. 245) erzählt. Auf den Schultern eines schweigenden Rischi wächst ein Baum. „Au bout d'un grand nombre d'années le Richi sortit en fin de son extase; il voulut enlever cet arbre, mais il craignit de detruire le nid des Oiseaus.

[2]) n. 6 bei St. Julien. 1. 37. Die Schlange sagt vom Zorn: „Ich finde, daß der Zorn die höchste Ursache des Leidens ist. Sobald ein hassender Gedanke in unserer Seele sich

sich darüber, was das größte Leiden ist. Die Taube sagte: die Liebe; die Schlange: der Zorn; der Rabe: Hunger und Durst; der Hirsch: der Schrecken. Endlich wandte sich der Weise zu ihnen und sprach: Ihr beachtet nur die Nebensachen und seht nicht auf den Grund. Der Leib ist die Quelle aller Leiden. Aus ihm kommt das Elend ohne Ende. — Daher wird das „Schweigen" als das Ueberwinden des Leibes in der Meditation angesehn. Sie löscht die Leiden des Leibes activ aus — wie sie in der Nirwana passiv geschieht. Es steht daher das „Schweigen" an der Grenze desselben. Çariputra bittet daher Buddha, vor ihm eingehen zu dürfen „in das Schweigen und die Verlöschung". (Hiouen Thsang in den Memoires. 2. 57.)

Hiouen Thsang beschreibt mehrere Stupa's zur Erinnerung an fromme Bhickschu's. Einer hatte lange im Schweigen gelebt und glaubte noch immer nicht „die heilige Frucht" zu haben. Da sprach er: „Wozu diesen Leib bewahren, der für mich eine Quelle von Störung ist" und tödtete sich selbst. Ein Denkmal ist gesetzt einem Andern, der sich vom Felsen stürzte. Ein Dritter, als er Buddha selber sah, war hingerissen an Leib und Geist, stürzte sich vom Berg und erhielt die heilige Frucht [1]).

Als Buddha sterben sollte, „ging er zuerst in das erste Studium der Meditation, daraus in das zweite,

---

erhebt, da schlachten wir selbst unsere Seele und oft treiben wir unsere Wuth so weit, um uns selbst zu tödten."

Dhammapadam hat ein ganzes Kapitel über den Zorn und den Vers „man hüte sich vor Zorn im Sinn." (Weber, Ind. Streifen. 1. 155.)

[1]) Vgl. Memoires sur les Contrées Occ. 2. p. 27. 28 etc.

dritte, vierte, dann auf den Standpunkt der Unendlichkeit der Welt und der Unendlichkeit des Erkenntnißvermögens, auf den Standpunkt des Nichts und des Nichtbewußten und doch Unbewußten, auf den Standpunkt der Unterdrückung des Fühlens des Bewußtseins." (Kern. 1. 290.)

Von diesem Uebergang in der Verlöschung war seine Meditation des Lebens ein Vorbild. Die sieben Tage, in welcher er unbeweglich schweigend meditirt hat, stellen die ganze Zeit bis zur Vollendung dar. Hiouen Thsang beschreibt eine Statue, wo Buddha sitzt, aufwärts schauend. Dort, heißt es, habe er während sieben Tage den Baum der Erkenntniß angesehn, ohne die Augen einen Augenblick zu wenden. Anderswo schildert er einen Stupa zur Erinnerung, daß Buddha saß mit gekreuzten Beinen still und schweigend und kostete die Freuden der Befreiung. Am Ende der sieben Tage ging er aus der Meditation.

Schweigen ist ein Abbild des Todes auch anderswo. Namentlich im alten Testament. Die Unterwelt (Scheol) heißt Schweigen (רומה). Vgl. Ps. 94, 17: „Wenn nicht Gott mir half, ruhete meine Seele in der Stille." Ps. 115, 7: „Nicht die Todten loben dich und die sinken in Duma, das Schweigen." Der Charakter des Scheol ist eben schweigen, wo man von Gott nicht preist (Ps. 88, 12); im Scheol dankt niemand (Ps. 6. 6). Freilich hat dies andern Sinn. Der schweigende Buddhist will todt sein in Bezug auf das Verlangen seines Leibes. Er will gestorben sein sich selbst in seiner Sinnlichkeit.

Diese Meditation hat in der parsischen Religion scheinbar keine Stätte, aber der Kampf des guten und bösen Geistes in dem Menschen tritt deutlich hervor —

hier zumal um den wirklich Todten. Gute und böse Engel begleiten diesen bis an die Brücke Çinvat. Aeshma klagt den Todten an; Çraosha (was ich für כרש [Sonne] halte) ist ihm ein gnädiger Richter [1]). Der Ankläger erscheint auch in der hebräischen Theologie, zumal als Mann (während ich mir Aeshma weiblich denken möchte); Satan ist der Verleumder und Ankläger des Hiob — wie des Hohenpriesters Josua, des Zeitgenossen von Haggai und Sacharia, der Propheten. Er wird mit seinen diabolischen Verleumdungen, mit denen er dem Josua nahe treten will, zurückgewiesen. Die rabbinischen Sagen lassen ihn auch Abraham mehrfach verklagen. Am tiefsten ist das Wort Jesu zu Petrus (Lucas 22, 31): „Der Satan hat euer begehrt, daß er euch sichten (σινιάσαι) möchte wie den Weizen, ich aber habe für euch gebeten." Das Sichten ist eben das Anklagen; „was hat er Alles gegen euch vorgebracht, was euch verurtheilt hätte, ohne mein Gebet", — ist der Inhalt des Wortes Jesu.

Mehr an die Tradition der parsischen Lehre vom Kampf über den Todten erinnert der Brief des Apostel Judas (v. 9), wo es heißt: „Michael stritt mit dem Diabolus, dem Lästerer, über den Leichnam Mosis, aber der Satan durfte das Urtheil der Lästerung nicht fällen, sondern Michael sprach (wie es auch bei Sacharia lautet), der Herr schelte dich!"

Es ist ein berühmtes Bild, auf welchem Christus

---

[1]) Vgl. Spiegel, Eranische Alterthumskunde. 2. 131. Ich hoffe, in meiner Einleitung zum Buche Esther darauf zurückzukommen. Einstweilen möchte ich noch an dem in meinen „Wegen nach Damaskus" p. 121 Bemerkten festhalten.

in tiefer Nacht am Kreuze hängt, während der Satan in der Ecke steht und ihn voll Schadenfreude höhnt. Aber die Nacht des Todesschweigens ging vorüber — und aus der Todesstille stieg der Fürst des Lebens auf.

Hiouen Thsang [1]) erzählt eine merkwürdige Geschichte. Ein Magier, welcher viele Zauberkünste verstand, Gold machen konnte und Thiere in andere Gestalten durch seine Zaubersprüche zu verwandeln vermochte — konnte doch nicht den Wagen der Unsterblichen besteigen und alle mystischen Formeln halfen ihm nichts; endlich sagten Zauberbücher zu ihm: Nur die Rischi's, begabt mit göttlicher Macht, besitzen die Kunst ewig zu leben. Wenn du diese Kunst erreichen willst, so mußt du einen unzerbrechlichen Entschluß fassen, einen Altar bauen, zehn Fuß im Umfang, mußt einen tapfern Mann mit einem langen Säbel bewaffnen; dieser muß aber seinen Athem zurückhalten und stumm bleiben vom Abend bis zum Morgen. Desgleichen muß der, welcher der Rischi werden soll, in der Mitte des Altars sitzen, auch einen langen Säbel haben; er muß magische Gebete recitiren und gleichsam in sich die Kunst zu hören und zu sehen verschließen. Gelingt ihm das so, wird er sich gen Himmel schwingen können. Er wird der König der Rischi's werden. Wenn er seinen Säbel schwingt, werden ihm seine Wünsche alle erfüllt. Er wird nicht mehr unterthan sein dem Verwelken noch dem Alter, weder der Krankheit noch dem Tod."

Der Magier findet einen solchen. Der Mann ist arm und traurig, aber er hat die Gestalt und das Herz eines Helden. Er giebt ihm zu essen, er schmückt ihn

---

[1]) St. Julien: Memoires sur les Contrées. 1. 370.

und bereichert ihn mit Gold. Er gewinnt ihn für seine Aktion. Der Mann fürchtet sich nicht; er gelobt ihm, zu schweigen. Es scheint Alles zu gelingen, — da kurz vor der Morgendämmerung, da stößt der Mann einen durchdringenden Schrei aus, Feuer fällt vom Himmel, Flammen und Rauch erheben sich wie Wolken. Das Unternehmen war vergeblich.

Warum schriest du und störtest du den Akt! Der gute Mann erzählt von Visionen, die er gehabt — er habe überall widerstanden. Es wäre ihm gewesen, als hätte er eine Frau und von der Frau ein Kind. Da hätte die Frau zu ihm gesagt: „Wenn du nicht sprichst, so tödte ich dein Kind.“ Da hätte ihn der Schmerz übermannt und er hätte geschrien.

Ja, er hätte gelobt, als er in der Vision seinen eigenen Leichnam sah, er wolle für alle Zeit schweigen, aber er konnte nicht anders. Da sprach der Magier: „Allerdings, diese ganze Verwirrung war nur das Werk von Mara“ (des Dämons der Sinnentäuschung). Diese Geschichte ist sehr lehrreich [1]).

Sie stellt der moralischen Dhyana in der Lehre Buddha's die dämonische gegenüber. Was Buddha durch das Schweigen des sittlichen Menschen erreichen will, soll hier durch äußere Mittel hervorgebracht werden. Die Lehre Sakyamuni's beruht auf der Ueberwindung der Sinne, der concentrirten Unempfindlichkeit gegen sie,

[1]) Beim Bau des Salomonischen Tempels heißt es: „Und das Haus, als es errichtet ward, aus völligen Bruchsteinen wurde es erbaut und weder Spitzhammer noch Aexte noch irgend ein ander Geräth wurde gehört im Hause, da es erbaut war“ (לא נשמה בבית). Es war völlige Stille und Schweigen beim Bau des Hauses.

hervorgebracht durch den eigenen gesammelten Willen; der Magier will dies durch einen starken furchtlosen Mann hervorbringen, der einen langen Säbel hat und um eines äußerlichen Gebotes willen schweigt.

Der Mann selbst hat keinen Willen — nur Gehorsam; das Schweigen ist kein Resultat seines inwendigen Menschen, sondern die Folge des Gebots. Darin besteht auch der Irrthum in Mischle Sendebar, daß der Prinz sagt, er habe aus Gebot des Lehrers das Schweigen übernommen; so haben es die späteren Erzähler verstanden. Aber der Prinz sah selbst den Stern, d. h. er sah selbst die Natur und Nothwendigkeit der Buße und des Schweigens ein.

Wunderbar interessant — auf die ich besonders eingehen möchte — ist die Geschichte von Siddhikür[1]). Der Khanssohn, welcher nachher der „wohl und weise wandelnde Khan" heißt, will Buße thun, weil er sieben Feinde erschlagen, um sich zu retten. Der Meister Nagardschuna giebt ihm nun auf, aus dem kühlen Hain, wo die Begräbnißstätte des mit Zauberkraft begabten Siddhikür ist, ihm dessen Leichnam zu holen. „Von der Hüfte aufwärts ist er von Gold, von der Hüfte abwärts von Smaragd; sein Haupt ist von Perlmutter mit einer glänzenden Krone geziert ... Bringst du diesen von seinem Mangobaum, so soll mir dies ein Zeichen deiner

[1]) Die ersten dreizehn Erzählungen sammt dem Rahmen stehen in dem interessanten Buche Benjamin Bergmanns „Nomadische Streifereien unter den Kalmücken" (Riga, 1804). 1. 249 etc. Die spätere Literatur siehe bei Jülg: „Mongolische Märchen" (Innsbruck, 1868). p. IX. X. Die gesammten 23 Erzählungen sind in's Englische übersetzt worden in den „Sagas from the far East" (London, 1873). 2—229.

Dankbarkeit für meinen Schutz sein, und die Sünde, die du begangen, soll von deinem Haupte genommen sein; dann werde ich im Stande sein, im Besitz des Wunderleichnams Gold und Silber hervorzubringen und den Menschen in Jambudvipa tausendjährige Lebensdauer zu verleihen und alle Art von Wunderwerk zu verrichten. Er giebt ihm nur den Weg und die Schwierigkeiten desselben an. Wenn er durch das Geschrei und Gedränge der todten Riesen, Kinder und Zwerge durchgedrungen, indem er Gerstenkörneropfer gestreut hat, so wird er den Wunderleichnam Siddhikürs finden, aber dieser wird auf den Mangobaum entrinnen. Drohen soll er nun, den Mangobaum umzuhauen mit der Axt „Weißmond". Diese Drohung wird Siddhikür fürchten und herunter kommen; — „dann ergreife ihn und thue ihn in einen Sack, den vielfarbigen, schnüre ihn ein mit dem Strick, der aus hundert verschiedenfarbigen Fäden gewunden ist, bestreite deine Mahlzeit von diesem Kuchen, der nicht abnimmt, lege den Sack auf deine Schulter und bringe ihn her zu mir. Nur hüte dich, daß du unterwegs deine Lippen nicht zum Sprechen bringst."

Dem Khan gelingt das Alles. Er hat den Siddhikür im Sack, da fängt Siddhikür mit seiner Bewilligung an, ihm Geschichten zu erzählen. Als er fertig war mit der ersten, hat diese den Khan so sehr interessirt, daß er eine Beifallsbemerkung nicht unterdrücken konnte. Da sprach Siddhikür: „Sein Wohl vergessend, hat der wohl und weise wandelnde Khan seine Lippen geöffnet", und mit dem Ruf: „dieser Welt zu entrinnen ist gut!" verschwand er, und weder Sack noch Strick hielt ihn auf.

Aber der Khan sucht ihn wieder auf; zweiundzwanzig Mal läßt er sich, überrascht, zu Worten ver-

leiten und verliert ihn wieder, aber bei dem dreiundzwanzigsten Mal schwieg er, und alle Künste Siddhikürs brachten ihn nicht mehr dazu, daß er den Mund aufthat. Darum konnte Siddhikür nicht entfliehen; er wurde zu den Füßen des Nagardschuna abgeliefert, der ihn nun im kühlen Hain auf dem glänzenden Berg in Südindien begraben ließ, verehrt von allen Menschen als der Siddhitü Altan bis auf diesen Tag."

Aber das Land Jambudvipa wurde mit großem Segen gekrönt. Allen Menschen wurde Verstand und langes Leben gegeben, den Gesetzen wurde Gehorsam geleistet, die Religion geehrt und Glückseligkeit wohnte unter ihnen."

Schon vor fast dreißig Jahren hat Benfey [1]) darauf aufmerksam gemacht, daß die mongolische Erzählung vom Siddhikür mit einer sanskritischen (der Vetalapankavinçati) überaus ähnlich sei, allein weder er noch seine Nachfolger, die davon gehandelt haben, soweit mir bekannt ist, haben die ganz verschiedenen Tendenzen beobachtet. Denn was die Geschichte bedeuten soll, ist doch die Hauptsache. Wir haben nehmlich auch hier denselben Fall, wie bei der Sindbadsage; in einen Rahmen sind Geschichten eingeschlossen; ob diese nun in beiden Versionen dieselben waren oder nicht, darf nicht über die Einheit beider entscheiden, sondern der Rahmen ist es, welcher den Gedanken einschließt und der in beiden so verschieden ist, wie brahmanische und buddhistische Lehre überhaupt. Ja, ich finde in der mongolischen Form eine bildliche Wiedergabe des Buddhis-

---

[1]) In den Melanges Asiatiques. tom. III. (1857—59. St. Petersburg, 1859.) p. 170 etc.

mus überhaupt. Bei der brahmanischen Version wird man an die Sage vom goldenen Vließ erinnert, das im Hain des Ares an einem Baume hing[1]). Der Leichnam hängt hier an einem Cinçapabaum. Der König (wie Jason) wird nicht in gutem Sinn dahin gesandt. Es ist ein Yogi, ein Zauberer, welcher diesen Leichnam von der Leichenstatt holen soll, aber dabei kein Wort sprechen darf, sonst kehre der Leichnam zurück. In diesem ist ein Vetala, ein böser Geist, der dem Zauberer nicht dienen will und den König — nach einer Erzählung — zum Reden durch die Drohung zwingt, daß ihm das Herz zerplatzen solle. Darum muß er fünfundzwanzig Mal umkehren, bis er keine Antwort mehr weiß und giebt. Wie der König nun den Leichnam dem Zauberer geben will, so warnt der Vetala den König, daß der Yogi ihn selber tödten werde, wenn er ihm nicht zuvorkommt, — was an die Edda erinnert. Als Sigurd auf Anreizen Regins den Fafnir, den Inhaber des Goldes, erschlagen, warnen Adlerinnen den Helden — weil Regin darauf sinne, ihn zu tödten, und er diesem zuvorkommen solle[2]). Wie Sigurd das thut, so auch der König, und

[1]) Vgl. die schönen Verse bei Valerius Flaccus. VII. 519. ed. Burmann. Leid. 1724. p. 832:

„Saevior ingenti Mavortis in Arbore restat
Crede labor; quem tanta utinam fiducia nostri
Sit mihi nocturnaeque Hecates, vestrique vigoris."

Vgl. Apollon. Rhod. 4. 161:

*χρύσειον απὸ δρυός αἴνυτο κῶας*

v. 166. *λεῖπεν δὲ πολύσκιον ἄλσος Ἄρηος.*

Die Griechen staunten, als sie sahen „*μέγα κῶας ἰδόντες λαμπόμενον στεροπῇ ἴκελον Διός.*"

[2]) Vgl. Fafnirmal in der Uebersetzung von Simrock:

diesen letzteren bestreut nun der Vetala mit Blumen, und Indra mit den übrigen Göttern verspricht ihm ewigen Ruhm.

Was bedeutet das? Benfey hat mit Recht vermuthet, daß die brahmanische Version jünger sei als die oben kurz mitgetheilte mongolische. Aber noch mehr; die Rahmenerzählung ist eine brahmanische Streitschrift gegen den Buddhismus. Daß Indra und die Seinen den König preisen, weil er den Zauberer getödtet — kommt daher, weil man im Gegensatz zur anderen Version den Yogi als Buddhisten ansieht. Der Vetala will daher seine Zauberkünste nicht in seine Hände kommen lassen. Der König wird dem Yogi aus den Händen gerissen und wieder dem Brahmanismus zugewendet.

In der mongolischen Version, die sinnreicher und tiefer ist, steht an der Stelle des Zauberers jener Nagardschuna, der große buddhistische Lehrer voll Weisheit und Kunst. Was der Khan thun soll, dient diesem zur Buße, darum muß er schweigen. Dieses Schweigen drückt eben die gesammelte Unempfindlichkeit gegen alle Einflüsse der Sinne aus. Was er thun soll, ist die Besiegung des Todes. Siddhikür ist die geschmückte Welt mit ihrer ewigen Folge in Leben und Tod, die sich der Nirwana Buddha's in ihrer geliebten Sinnlichkeit widersetzt und erst durch das Schweigen gewonnen werden kann. Er sitzt auf dem Mangobaum — d. i. auf dem Baum Aes-

„Da liegt nun Regin
Und geht zu Rath,
Wie er trüge den Mann,
Der ihm vertraut
Sinnt in der Bosheit
Auf falsche Beschuldigung“ etc.

kulaps, welches Juvaka war, der im Mangohain [1]) saß; er will nicht, daß der Baum umgehauen werde, in welchem die Menschem sich durch Heilung erneuen. Er wird zuletzt gewonnen und ehrlich begraben. Der Tod ist todt. Die Folge seines Gewinnes ist das ewige Leben für ganz Jambudvipa.

Welch ein eigenthümlicher Gegensatz!

Im Brahmanischen ist die Ursache ein Zauberer — hier der größte und frömmste Lehrer; dort hängt die Vetalaleiche am Baum — hier sitzt sie in Gold und Edelsteinen auf dem Baum des neuen Lebens. Dort wird der Khan ein Mörder — hier wird er ein Büßer, weil er gemordet. Dort wird er gepriesen, weil er den Yogi getödtet — hier begräbt Nagardschuna den Tod und überall wird Segen und Leben. Dort bedeutet das Schweigen nur Unerschrockenheit, aus welcher der Vetala den König durch Drohungen fünfundzwanzig Mal herausreißt — hier soll es die gesammelte Concentration des Geistes sein, in welcher man an nichts wie an das gesteckte große Ziel denkt.

In hundert verschiedenen Bräuchen des germanischen Volkes findet sich derselbe Gedanke. Das Volk unternahm nichts Dämonisches und Abergläubisches, wo nicht strengstes Stillschweigen angeordnet war [2]). Ein Wort stört den Zauber, die Hoffnung auf Gedeihen, das Finden der Erlösung.

Als bestimmte Regel für Schatzgraben gilt völlig zu schweigen. In Bayern gilt als Regel, daß man beim

---

[1]) Buddha wohnte mehrfach im Mangopark Juvaka's Kein Buddhismi. 245. 252.

[2]) Tharsander, Schauplatz ungereimt. Meinungen 1. 538.

Schatzgraben nichts reden darf, sonst verschwindet er[1]). Es ist nicht leicht, wird aus Tyrol gemeldet, selbst im Gnadenschatz von St. Corone zu Schätzen zu gelangen. Tiefes Stillschweigen gehört dazu[2]). In einer sehr übelen Geschichte, die traurig endete, wo ein Student der Medicin hauptsächlich betheiligt war, in der Nähe von Jena[3]), wird erzählt, daß bei der Hauptbeschwörung „keiner ein Wort sprach, wie es denn zuvor verabredet war, weil es nehmlich auch in Faustens Höllenzwang verboten wird, nicht ehender zu reden, bis der gemachte Crayß erst wieder geöffnet oder ein Geist erschienen ist."

Ein besonderes Glück galt Farrnsamen zu erhalten; denn nur der Teufel gewährt ihn. Man hat dann immer Geld. Man muß sich in der Christnacht zwischen 11 bis 12 Uhr — nachdem man über den ganzen Advent gottlos ohne Kirche und Gebet gelebt hat — auf einen Kreuzweg stellen, über den schon Leichen zum Gottesacker geführt sind. Da begegnen ihm viele Leute, Gestorbene und lebende und suchen ihn zum Reden zu bringen. Wer aber nur ein einzig Wort spricht, wird vom Teufel zerrissen[4]).

Es ist auch schwer, Verwünschte zu erlösen. Sie verwandeln sich in allerlei Gestalten, thun allerlei Fragen,

---

[1]) Panzer: Beiträge zur deutschen Mythol. 1. 260. n. 58.

[2]) Alpenburg: Sagen und Bräuche aus Tyrol. p. 364.

[3]) Vgl. Variamandus: Historische Nachrichten von unterirdischen Schätzen. Frankf. u Leipzig, 1738. p. 139.

[4]) Meier: Deutsche Sitten aus Schwaben. p. 242. n. 267. Dieselbe Geschichte erzählt Zingerle aus Tyrol: Sitten, Bräuche und Meinungen. p. 97. n. 741. Wer sich auf den Todtenweg hinlegt, weder betet noch spricht, dem verleiht der Teufel als Jäger alle möglichen Gaben zumal Glück im Spiel etc.

aber selbst darf man kein Wort sprechen[1]). Es ist der Volksglaube, daß in der Weihnacht die Wasser Wein werden. Wer aber das holen will, muß schweigen. (Wuttke. n. 77.)

Auch das Oster- und Charfreitagswasser muß schweigend geholt werden. Das Volk hat das in seinem todten Werkelverstand mißverstanden und von schweigendem Wasser geredet, so daß dem Verf. der Rockenphilosophie[2]) eine Magd mit dem Topf begegnete, darin sie Osterwasser geholt. Er fragt: Was trägst du? Sie spricht: Schweigendes Wasser. Aber der Frager hat selbst nicht daran gedacht, daß das Schweigen auf die Person, nicht auf das Wasser ging. — Nur wenn Klee in der Walpurgisnacht stillschweigend gepflückt wird, ist es ein gedeihliches Futter. (Wuttke. n. 89.)

Alle Kräuter, die heilen sollen, müssen im Schweigen aus der Erde genommen werden. (Wuttke. 91. 120.) Man kann die Ratten nicht durch Klettenwurzel (n. 138. cf. 708), noch die Hexen beim Buttern vertreiben, wenn man dabei spricht. (Strackerjan, Oldenburg. n. 61.) Ein Hufeisen, das ein Schweigender bringt, hat Segen. (Wuttke. n. 176.)

Schweigend muß man in der Neujahrsnacht in den Ofen sehen, um zu erfahren, was man zu erwarten hat. (Wuttke. n. 380.)

Wer am Andreasabend will den Geliebten sehen, muß schweigend einen Hering essen, aber nicht beten. (Wuttke. n. 360.)

---

[1]) Vgl. Wuttke: Aberglaube. II. Ausgabe. p. 30. n. 29.

[2]) Die gestriegelte Rockenphilosophie. Chemnitz, 1759. p. 115. 16. cf. Panzer, Beitr. z. deutschen Mythol. 2. 298.

Man kann nur schweigend die Kühe behexen und die Kunst zu stehlen lernen, wenn man die Formeln schweigend übt. (Wuttke. 390. 400.)

Ebenso kann man nur schweigend den bösen Blick abwenden und die Hexen bestrafen. (n. 413. 417.) Ohne Schweigen gelingen kein Besprechen, keine sympathischen Curen. (n. 478. 481.) Das Einschlagen eines Nagels in den Baum, um den Zahnschmerz zu vertreiben, — die Kunst, das Fieber zu vertreiben, es wegschwemmen zu lassen, Kopfschmerz zu heilen, Kinderkrämpfe zu mildern, die Gesichtsrose zu bessern, kann nur in tiefem Schweigen gelingen. (n. 490. 493. 499. 502. 505. 520.)

Man trägt wohl ein Kind Nachts um die Kirche, um es heilen zu lassen, aber reden darf man nicht. (n. 545.) Für ein Kind ist es gut, wenn man Pathengeld unter das Kopfkissen legt oder einen Zweig in die Wiege, aber schweigend — und man darf selbst nicht reden, wenn der Pathe dem Kinde auf den Mund schlägt, damit es reden lerne.

Alle ländliche Thätigkeit kann nur auf diese Weise geschehen. Das 600. Beispiel der Rockenphilosophie vom Aberglauben lautet: „Wer Feld hat und will es wohltragend machen, der muß stillschweigend einen gewissen Tag ausgehen und von dreierlei geerbten Aeckern Erde holen und solche unter seinen Samen mengen und auf seine Felder streuen.“ (p. 1009.)

Man muß Erbsen schweigend legen (Wolf, Beitr. 1. 218), ebenso Zwiebeln stecken, Bienen pflegen (Wolf. 1. 233), stillschweigend dreschen (Rockenphilos. p. 445), stillschweigend melken (Strackerjan. n. 144). Wenn man will, daß die Schweine zunehmen, muß man ihnen ein paar Haare schweigend ausraufen und unter den Tisch

werfen. (Rockenphil. p. 802.) Eine Kuh muß schweigend und mit zurückgehaltenem Athem in den Stall geführt werden, dann schreit sie nicht. (Wuttke. n. 691.) Damit der Kuh nach ihrem Kälbchen nicht bange wird, reißt man diesem Thiere drei Haare aus und giebt sie der Kuh zu fressen. (Wuttke. n. 699.)

Ueberall in allem Aberglauben, — der das sogenannte christliche Volk durchzog — galt die uralte Idee des Schweigens entschieden. Poestion [1]) theilt eine lappländische Sage mit, daß zwei Lappen nur dann Glück beim Fischen hätten, wenn sie schwiegen. Einer konnte den Mund nicht halten, da verschwanden die Fische. —

Wir kommen zu einer anderen uralten Wendung des Schweigens.

In der jüngeren Edda wird vom Kampfe Thors mit dem Riesen Hrungnir erzählt. Der Hammer zerschmetterte den ungeheuren Wetzstein, den ihm der Riese entgegenhielt. Hrungnir stürzt; aber ein Stück des Felsens fuhr Thor in die Stirn, das er nicht los werden kann. Da kam die Wöle Groa und sang ihre Zauberlieder über ihn — da wurde der Stein in der Stirn des Gottes locker. Darüber freute sich Thor sehr und erzählte der Groa, daß der, den sie lange erwartet, Horwendil, von ihm im Korbe über den Eisstrom (Eliwagar) getragen sei. Darüber vergaß die Groa ihre Zauberlieder und Thor hat den Stein aus der Stirn nicht verloren. Thor hätte schweigend das Zauberlied anhören müssen. Seine unzeitige Rede brach die Beschwörung [2]).

[1]) Lappländische Mährchen. Wien, 1886. p. 65.

[2]) Ich komme auf die Deutung dieser Sage zurück. Einstweilen verweise ich auf meine Abhandlung: „Das Kind in Windeln“ in meinem Sunem. Band 12. (1886). p. 412.

Horwendil, von dem er erzählt — war das nordische Abbild eines andern Schweigenden — nehmlich des Harpokrates. Es ist bekannt, daß man in Aegypten einen schönen Knaben auf Münzen, Gemmen und Amuleten abgebildet findet, der auf Blumen des Lotus sitzt und den Finger auf den Mund hat. Man nannte ihn Harpokrates, Harpekruti, nehmlich Hor, das zarte Reis, das Kind. Wegen dieses Fingers auf dem Mund haben die Alten ihn nicht ganz treffend zum Philosophen des Schweigens gemacht. Augustin der Kirchenvater erzählt, daß in allen Tempeln, wo Isis und Serapis verehrt werden, ein Bild gesehen werde, welches den Finger auf dem Munde hätte und zu ermahnen schien, daß man schweigen solle. Dieser Harpokrates erscheint in der Götterversammlung und alle Götter

„schwiegen zumal und hielten achtsam die Mäuler"
Conticuere omnes intentique ora tenebant [1]),

aber um Andere schweigen zu machen, dazu hält er den Finger auf dem Munde nicht; er selbst schweigt um des Kampfes willen, dem er entgegengeht. Denn Typhon ist im Augenblick Sieger; er wird von Hor besiegt werden. Aber noch ist nicht Zeit. Der Winter ist die stumme Entwickelung des Kindes, in welchem der Sieger heranreift.

Plutarch hat die merkwürdige Aeußerung, daß Harpokrates „der Lehrer (σωφρονιστής) des in den Menschen noch kindlichen, unvollendeten und unausgewachsenen Wortes (λόγος) über die Götter sei. Darum hält es als

---

[1]) Vgl. U. F. Kopp zu Martianus Capella de nuptiis etc. (Frankf., 1836). cap. 90. p. 129.

Symbol der Schweigsamkeit den Finger auf den Mund. Die Kindheit Christi spiegelt vergeistigt den Gedanken ab. Mystiker sprechen von dem Schweigen der Schöpfung, als Jesus geboren sei [1]). Joh. Tauler sagt; „Wen sol Gott sprechen, so mußt du schwygen; sol Gott ingan, alles Ding muß ausgan [2]).

Harpokrates bedeutet nichts anderes als Horwendil, der Hor in Windeln, das Kind, das schweigt, um im Schweigen des Winters, des großen Bildes der gebundenen Sinne, die Kraft zum Kampfe zu sammeln.

Auch die Erzählung von „den sieben weisen Meistern" stellt einen Kampf dar, aber nicht sowohl der Meister gegen die Königin, als vielmehr des Prinzen [3]) gegen die Sinnlichkeit durch sein Schweigen. Man

---

[1]) Vgl. Sunem. Band 13. (1887.) p. 13.

[2]) Vgl. mein „Weihnachten". p. 171.

[3]) In den Mährchen des Straparola (ed. Val. Schmidt. Berlin, 1817) ist als elfte Erzählung die Geschichte einer Prinzessin als Ritter mitgetheilt, welche der Herausgeber (p. 335) aus dem Roman von Merlin entlehnt glaubt. Es hat ähnliche Züge, aber grade in dem Mittelpunkt der Erzählung weicht sie ab. Zuerst tritt eine ähnliche Verführungsgeschichte ein. Die Prinzessin, welche als Constanzo — in einen schönen Ritter verkleidet — erscheint und am Hofe des Königs von Bithynien dient, wird von dessen Gemahlin geliebt, die ihn deshalb zu verführen sucht. Constanzo ist es als Weib, die jene nur für einen Mann hält, leichter tugendhaft zu bleiben, als es Joseph und Hippolyt gewesen sein mag — aber denselben Haß der beleidigten Königin erfährt er doch. Sie reizt ihren Mann auf Constanzo, daß er diesem befehle, einen der Satyre zu fangen, die damals im Lande waren, und meint ihn dadurch in den Untergang zu stürzen. Es gelingt ihr aber nicht. Er fängt einen Satyr durch Wein und bringt ihn dem König

hält die Erzählung von diesem gewöhnlich für die Einleitung und den Rahmen des ganzen Buches — aber es

---

— aber der Satyr will nicht reden; er scheint stumm zu sein und alle Kunst des Königs kann ihn nicht dazu bewegen — und doch zeigt er sich durch sein Lächeln über manches, was er beobachtete, aufgeklärt genug.

Er lachte, als man Constanzo rief, weil er wußte, daß es eine Constanza war — und lachte noch mehr, als die Fräuleins der Königin sich zeigten, weil er wußte, daß es verkleidete Jünglinge waren. Endlich bringt ihn Constanzo zum Reden und die Schlechtigkeit der Königin wird offenbar. — Das Histörchen ist aus verschiedenen Elementen componirt. Numa zwingt die Wildmenschen Picus und Faunus durch Fesselung, die Zukunft zu verkünden (vgl. meinen Schamir. p. 101). Durch Wein zähmte Midas den Satyr, der sich ungeberdig betrug, was die Alten oft erwähnen (vgl. Philostrat. Vit. Apollon VI. 27 und die von Olearius daselbst citirten anderen Stellen). Anderseitig ist die Geschichte ein Bruchstück des Rahmens der Sindbadsage. Die Königin will verführen und verderben, und durch das Schweigen — wenn auch hier des Satyrs — kommt es an den Tag. Auch andere Züge setzen die Verwandtschaft mit unserer Sage voraus. (Schmidt. p. 340.) Dies Schweigen des Satyrs ist um so bedeutsamer, als es durchaus für diese Historie gar nicht nöthig wäre. Es hätte sollen dem Constanzo aufgegeben werden, zu schweigen, aber die mittelalterlichen Erzähler verleitete der Umstand, daß auch Silenus ein Satyr war und man diesen fälschlich von silere (schweigen) ableitete, diesen als schweigend darzustellen. — Ein seltsames Fragment derselben Sage von der Stummheit bietet die Erzählung: „Die Kaisertochter und der Fischer“ bei Kremnitz (Rumänische Sagen. Leipzig, 1882. p. 89). Eine Kaisertochter liebt und heirathet einen Fischer. Als sie aber einmal im Uebermuth sagt: Ich bin eine Kaiserstochter, du ein Fischer — da verläßt er sie und geht als Stummer in

ist vielmehr das Buch mit seinen Gleichnissen der Rahmen seines Gedankens. Das hebräische Büchlein überschreibt sich „Gleichnisse des Sindabar“; das griechische heißt „Syntipas“; das persische „Sindibadnameh“; aber diese Titel haben ihren Grund nicht in einem etwaigen Namen des Mannes, sondern in seinem Amt. Es bedeutet den indischen Lehrer buddhistischer Weisheit. Denn eine Apologie dieser Lehre stellt das Büchlein ursprünglich dar. Darum hat das „Schweigen des Prinzen“ darin die hervorragende Stelle. Man hätte es einen Catechismus der buddhistischen Lehre der Dhyana nennen können, den Kampf derselben gegen die Sinnlichkeit.

Die Erzählungen von den Versuchungen, welche an einen reinen Jüngling wie Hippolyt oder wie Joseph herantraten, waren überall verbreitet. Meist gerieth die Versuchung dem Jüngling zum Schaden. Der Buddhis-

---

die Ferne. Sie sucht und findet ihn; er will nicht reden. Sie verschwört sich, da wo er ist, hängen zu lassen, wenn er nicht redet, es gelingt ihr nicht, der dritte Tag ist da, sie ist schon am Galgen, da spricht er — und sie ist gerettet. Er läßt sich geloben, daß sie nicht mehr zu ihm Fischer sagt — und er nimmt sie wieder als Gattin an.“ Die Sache an sich ist nicht besonders logisch. Daß man darum gehängt wird, wenn man einen Andern, der sich für stumm ausgiebt, nicht zum Reden bringt, ist etwas sehr hart. Die Historie stellt sich als Gegensatz zur Erzählung des Sindbad dar. In dieser ist der Schweigende selbst in Gefahr und geht die Frau unter, die ihn anklagt. Hier ist die Frau tausendfach in der Noth, wird durch das Schweigen bedroht und wird gerettet, weil das Schweigen gebrochen wird. — In Brauns „Japanischen Märchen“ (p. 183) hat der Kaiser Suinen einen stummen Sohn — was aber als eine natürliche Ursache des Zornes des Gottes Ookunischi dargestellt wird, der ihn auch später heilt.

mus hat gewissermaßen ein Lehrbuch daraus gemacht, wie man der Versuchung siegreich widerstehen kann. Was er überhaupt lehrt, ist darin enthalten. Die Sünden der Sinnlichkeit sollen durch die Macht des concentrirten Schweigens gebändigt werden. Was in der Erzählung von der Königin berichtet wird, ist das Gleichniß von der Sinnenlust. Das Weib wird als ihr Abbild dargestellt. In einer buddhistischen Schrift, die in Frage und Antwort sich ergeht, wird auf die Frage „welches ist die alleinige Thür zur Hölle?" geantwortet: das Weib. (Weber, Ind. Streifen. 1. 222.)

Ein indischer Spruch lautet: „Der Unehre Ursache ist das Weib, der Feindschaft Ursache ist das Weib, des sinnlichen Daseins Ursache ist das Weib, — darum soll man das Weib hassen." (Böthlingk, Ind. Sprüche. n. 31.)

Der Jüngling ist das Abbild des edlen Menschen, ja Siddharta's selbst. Von diesem sagte sein Vater: Ich will nicht, daß mein Sohn ein Buddha werde, weil er dadurch großen Gefahren der Wasawarthi Mara's und Yaka's ausgesetzt sein wird [1]).

Mara (die Sinnentäuschung) sagte selbst zu Buddha, wie er der Jüngling Siddharta war: Von Stund an werd' ich dich mit allen Kunstgriffen, die ich ersinnen kann, versuchen; bis zur Erlangung deiner Buddhaschaft werd' ich dich wie dein eigner Schatten verfolgen und noch am Tage der Errungenschaft werde ich ein mächtiges Heer herbeiführen und mich dir widersetzen [2])".

Es fehlt nicht an Beispielen, in welchen Buddha

---

[1]) Hardy: Manual. p. 154.

[2]) Ibid. p. 163.

derselben Sünde wie der Prinz angeklagt wird. Eine schöne Nonne, Cinca, behauptete [1]), er habe ihr beigewohnt und sie trage ein Kind von ihm unter dem Herzen. Die Bosheit kam an den Tag. Die Brahmanen erzählten, eine gewisse Sundari sei bei ihm in der Nacht gewesen und sei dann ermordet worden [2]). Es zeigte sich die Unwahrheit.

Die Töchter Mara's wollen ihn verführen und müssen bekennen: „Der Meister sei durch Leidenschaft nicht zu überwinden.“ Der Sindbad (von seinem Namen später) gleicht dem Barlaam in Barlaam und Josaphat. Ich konnte schon früher nachweisen, daß darin nur eine christianisirte Buddhabiographie enthalten ist — daß Barlaam der B-Lama Guru, Josaphat Siddharta und Abenner den Vater des Jünglings Çuddodhana darstelle. Josaphat wird von der Tochter Duds (Theudas) versucht, wie Siddharta. Man streitet darin mit Gleichnissen; auch Theudas will durch eine Fabel seine Meinung [3]) darlegen. So sind auch die Erzählungen der sieben Weisen nicht blos Historien zur Unterhaltung — auch nicht einmal bloße Lehren von der List der Frau — sondern Beispiele von den Gefahren, in welche die Sinne die Menschen verführen. Was war es denn, sprach Buddha zu Kasyapa, daß du das Feuer aufgabst, obschon du schwach dich nennest? Dieser sagte: Gestalt, Geschmack, Gehör, Geruch, Genüsse und Weiber habe ich lange gewünscht; aber als ich in ihrer Wurzel Faules sah, gab ich sie auf [4]).

[1]) cf. Kern: Der Buddhismus in Indien. ed. Jacobi. 1. 197.

[2]) Kern: ib. 1. 220.

[3]) Literatur und Symbolik. p. 189.

[4]) Kern: Gesch. des Buddhismus. p. 113.

Im Dhammapadam heißt es:

Schneid ab die Fünf, gieb auf, gieb auf die Fünf,
Schaffe die fünfe fort; der Bhikku, der die fünf Bande
Ueberwand, über die Fluth drang [1]).

Vom Açvagoscha wird citirt (Weber. Ind. Streifen. 1. 206):

Wer der fünf Sinne grauses Meer, sei's auch ein Çudra,
Dem spende reiche Gaben man.

Wer ist noch blinder, als der Blinde? heißt es anderswo, der Leidenschaftliche!

Wer ist ein Held, der durch die Augen des Weibes erschüttert wird,
Was läßt sich allein von den Ohrfalten wie Nektar trinken!

Gute Lehre (Weber, Ind. Streifen. 1. 217).

Ich werde unten zeigen, daß jede Geschichte, welche die Weisen erzählen, die Täuschung offenbaren, in welche die fünf Sinne führen; sie sind dazu erzählt, um Auge, Ohr, Geschmack, Geruch und Gefühl — wie die Lust des Herzens und seine Leidenschaft in ihrem Irrthum zu bezeugen.

Der Prinz schwieg nicht, damit die Weisen ihm erzählten, sondern ihre Erzählungen beweisen die Nothwendigkeit des Schweigens.

Wir haben eine Analogie [2]) aus der Geschichte Asoka's, welche Hiouen Thsang erzählt: Bei dem König wird sein Bruder Mahendra verklagt. Mahendra ist demüthig; ich habe gesündigt, laß mir ein neues Leben geben und bewillige mir eine Frist von sieben Tagen.

---

[1]) Weber: Ind. Streifen. 1. 176.

[2]) Memoires sur les Contrées Occid. 1. 424.

Der König ließ ihn in ein dunkles Zimmer einsperren, welches er streng behüten ließ. Jeden Morgen riefen die Hüter mit lauter Stimme: Siehe da, ein Tag ist vergangen; es sind nur noch übrig sechs (fünf, vier etc.); als der sechste erschienen war, da erhielt er die Würde eines Arhat, erhob sich in die Lüfte und that Wunder. Der König sprach zu ihm: Um die Gesetze des Königreichs zu beobachten, wollte ich dir eine strenge Behandlung zu theil werden lassen — wie konnte ich wissen, daß du dich erheben würdest zu einer erhabenen Reinheit und die Frucht der Heiligkeit erhalten würdest. Ja, sprach sein Bruder, ehemals war ich zurückgehalten im Netz der Leidenschaften und mein Herz überließ ich thöricht den Reizen der Musik und der Ueppigkeit. Jetzt bin ich aus einer Stadt voll Gefahren herausgegangen und will leben in der Einsamkeit.

Es waren die sieben Tage der Kasteiung, durch welche er gerettet und vergeistigt ward.

Dies ist auch die Lehre des Sindbadbuches; die Zeit der sieben Tage wird nur ausgefüllt durch die Geschichten jedes Tages, in welchem die Eitelkeit der Sinne erwiesen wird.

Die älteste Version des Sindbadbuches ist, wie wir zu erweisen hoffen, die hebräische (משלי סנדבר), aber sie ist nicht direkt aus dem Indischen entlehnt — ältere Bearbeitungen liegen ihr zu Grunde; sie will unterhaltende Geschichten neugewendet mittheilen; man fühlt dem Bearbeiter an, daß er die Philosophie des Schweigens nicht versteht und nur seinem Vorbilde darin nach seiner Weise folgt; nichtsdestominder enthält bereits die Einleitung, worin von dem Schweigen des Prinzen und seinem Lehrer die Rede ist, überall die Spuren einer

indischen Quelle und zwar meist in buddhistischer Form. Wir wollen darauf etwas näher eingehen.

Von einem König in Indien ist zumeist die Rede. In Indien war ein mächtiger König, heißt es bei Nechschebi. Desgleichen im Sindibadnameh und im Mischle Sindbad. Syntipas hat in der Erzählung selbst keine Angabe eines Landes, aber den Namen Kyros. Nur in der Vorbemerkung steht „der Perser König Kyros“. Der griechische Bearbeiter hat dies „Perserkönig“ erst aus dem Namen Kyros gedeutet und um des Namens willen das Land Indien in der Erzählung weggelassen. Wenn dies Kyros ursprünglich gewesen wäre, so würden die anderen Erzählungen kein Indien haben, denn Kyros war als Perserkönig bekannt genug. Man hat vielmehr in einem syrischen Original כ mit ב oder פ vertauscht und statt des fremderen פור(ש) oder בור(ש) gelesen כור(ש), d. i. statt des indischen Königs Porus den in Persien bekannteren Kyros. Das ist um so interessanter, weil es offenbar ist, daß in Folge der alexandrinischen Feldzüge nach Indien und denen seiner syrischen Nachfolger die indische Literatur nach Syrien und Persien gekommen ist und der ihm nachfolgende Sandrocottus der Großvater von Açoka war.

Die beste Bestätigung giebt davon die Stelle des Masudi, die mehrfach schon citirt worden ist[1]). Er

[1]) Die Stelle lautet in der engl. Uebersetzung Sprengers (Meadows of Gold. London, 1841. p. 175): „In his (Kurush) reign lived es-Sondbad, who is the author of the book of seven Vezirs the teacher and boy, and the wife of the King. This is the book, which bears the name Kitab-es Sondbad.“ In der Uebersetzung Gildemeisters (Scriptorum Arabum de rebus Indien loci et opuscula inedita. Bonnae, 1838. p. 143)

handelt über **indische** Könige und sagt: Nach ihm herrschte Kunis. Er etablirte als der Erste religiöse Ordnungen ein, wie er sie passend für seine Zeit hielt. .... Er verließ die Lehre derer, die vor ihm gewesen waren. In seinem Reich und seiner Zeit lebte Sindabad, Verfasser des Buches der sieben Vesire, des Lehrers, des jungen Mannes und der Frau des Königs. Das ist das Werk, welches man nennt das „Buch des Sendabad". Man hat übersehen, daß es gar nicht Kurus, — einen solchen neueren indischen König gab es nicht[1]) — son-

---

lautet es vorher: „Eum secutus est Kurush, qui dum Indis povas observantias injunxit quales tempori convenire et ab ejus actatis hominibus perferri posse viderentur a doctrina majorum deflexit. Eo regnante vixit Sindibad auctor libri vezirorum magistri adolescentis et reginae, is est liber cui titulus est Sindabad." Vgl. Desguignes Auszug im 1. Band des notices et extraits. p. 8 und deutsche Uebersetzung. (Hildburgh., 1790.) p. 11. Die Stelle ist schon in Gautiers Vorrede zur 1001. Nacht aus der Handschrift citirt. Vgl. 1001 Nacht von Habicht, Hager u. Schall. (1840). 1. p. XXI. not.

[1]) Er nennt ihn auch Kurus nicht Kuru. An diesen mythischen Sohn der Schwester des Manu — Sohnes der Sonne (vgl. Lassen. Ind. Alterthumskunde. 1. 591) ist nicht zu denken. (Vgl. Spiegel: Die arische Periode und ihre Zustände. Leipzig, 1887. p. 295.) Masudi redet von historischen Zeiten. Er erzählt von Fur, welcher mit Alexander gekriegt hat, dann von Dabschilim, dann von Balhit und dann von Kurus, was ich für Purus halte. Dieser Kurus oder Purus ist sicher Asoka, so ungenau auch Masudi's Namen sein mögen. Auch nach genauerer Forschung (wie bei Lassen, Ind. Alterth. 2. 215) ist Asoka der vierte nach Porus [Fur] († 317), dann folgt Kandragupta († 291), Vindusara († 263), dann Asoka. Das Buch schließt sich in der That an die Sage mit Kunala

dern Porus heißen muß, was die leichteste Verwechselung im persischen Alfabet zur Folge hat. Als König meint er offenbar den Açoka, welcher den buddhistischen Glauben annahm. Masudi kannte schon eine Version in persischer oder syrischer Sprache, welche den Verfasser Sindbad nannte. Eine solche Version ist schon — wie wir unten noch mehrfach andeuten — etwa im 4. Jahrhundert durch Vermittelung der Manichäer bearbeitet worden. Die orientalischen Nachrichten haben aber für die Urschrift die Zeit der Arsaciden im Auge, die freilich bis zum dritten Jahrhundert n. Chr. regiert haben. Es sagt dies der Verfasser des Modjmel-altewankh. (Loiseleur. p. 81.) Bei Assemani (3. 521) sagt der Verfasser einer arabischen Chronik, daß in der Zeit des Chus der Weise Sendebad gelebt. Chus war etwa der dritte Nachfolger des König Porus (also etwa Açoka.)

Hamza von Ispahan meint dieselbe Zeit, „in welchem die Bücher verfaßt sind, die noch in den Händen der Menschen sind, wie das Buch Maruc, das Buch Sindbad, das Buch Schimas und andere derselben Gattung, deren Zahl fast bis siebzig steigt. (ed. Gottwaldt. Lips., 1848. p. 30.) [1])

---

an. Als indischer König war den syrischen Griechen am meisten Porus bekannt, wie den Persern Kyros. Sie haben so aus dem Purus einen Kurus gemacht, wie die früheren Griechen den indischen König Porus nannten.

[1]) Verwerflich und werthlos sind die Ansichten nicht, wie Benfey meint. Die indische Abkunft wird dadurch nicht bestritten. Es will nur gesagt werden, daß die erste Abfassung der indischen Urschrift nach Alexander und Porus festgehalten ist.

Allerdings hat es die größte Wahrscheinlichkeit, daß die Geschichte Açoka's und Kunala's zur Abfassung des didaktischen Lehrbuchs der Buddhismus Gelegenheit gegeben hat. Der König hieß in ihr Porus.

Auch in Masudi hieß er also und כיפור hat ursprünglich in den Exemplaren gestanden, welche M. S. benutzte, nehmlich Kai (König) Porus, wie Kai Kobad, Kai Cosru etc.

Dieses כיבור wurde aber בבור gelesen und für בבר gehalten, was der „Tiger" heißt, wie denn seine Frau Varia genannt wurde, der „Panther". Dies ist wohl nicht durch den Verfasser des M. S. geschehen, sondern schon durch die Syrer, welchen er gefolgt ist.

In den Anmerkungen zum Text bin ich näher darauf eingegangen. Wie nun Porus und auch Babr nicht blos mit dem Namen, sondern auch mit dem Symbol auf Indien weist, wie er König von Indien genannt wird — so ist dies mit Sindbad der Fall, der unter ihm gelebt habe.

In dem englischen Codex von M. S. findet sich die Bemerkung: „Sandabar iste erat princeps sapientum Brachmanorum Indiae." Das ist gar nicht übel — nur daß Brachmanorum nicht wörtlich genommen werden darf. Es steht Sendabar [1]) auch hier statt Sendabad, aber es ist ein dies schnell erkannter Irrthum, über den man nicht mehr streiten sollte. Statt eines ד (d) wurde ר (r) gelesen und dadurch, daß das Wort dann in דבר (Wort)

---

[1]) Dies hat zumal schon Benfey (Melanges asiatiques, 3. 192 und Pantschatantra 1. 13) lebhaft betont, was Steinschneider wohl nicht bestreiten wollte; freilich sind die Buchstaben auch arabisch ähnlich. (Hebr. Bibliogr. 13. 127.)

auslautete, machte dies noch gefälliger. Da eine Handschrift aus der andern floß, so pflanzte sich das fort — und zumal in der jüdischen Literatur (ich behaupte, bis in den Text der h. Schrift) setzten sich falsche Lesarten unermüdlich fort um der Treue willen, die oft eine irrige war, zumal wenig Textkritik geltend gemacht ward. Im Talmud haben zumal Ortsnamen darunter gelitten. Ich nenne einige, wo ד und ר verwechselt sind. Pacoria heißt überall im Talmud פקוד mit Daled. Im Talmud (Kidduschin 71.b) steht בגדאואננה und muß Bagravanene gelesen werden. In meinem Commentar zum Targum Scheni habe ich p. 8 aus כדכונין verbessern müssen Carchedon. Eine wichtige Verbesserung war p. 60 für מוקדנא Makronia (Einl. n. X) und viele andere. Eine theologische Bedeutung haben die Karrikaturnamen, welche סטדה Stada statt Stara (Stern) gelesen haben. Noch der heutige Text des Mischle Sindabad wird, wie wir unten sehen werden, genug Gelegenheit zu dieser Beobachtung geben[1]).

Die Erläuterung von Sindbad, Sindubad entscheidet über die ganze Frage. Benfey's Vermuthungen kann ich nicht folgen. Der Name Sindbad kann im indischen

---

[1]) Diese war ebenso leicht im Syrischen und Arabischen. Groddeck soll in der That für Sendabar in hebr. Handschriften gefunden haben Sendabad (Wolf, Bibl. Hebr. 1. 931). Die spanische Version hat Cendubete, und Carmoly (Paraboles de Sendabar. p. 24) citirt aus einer Schrift des Ebn Bolat (im 16. Jahrhundert), welcher M.S. gekannt hat, daß er nicht סנדבר, sondern סנדיביט, also auch Cendebete schreibt. (cf. Steinschneider. 13. 128.) Daß man in Sindbad immer Sind als Indisch erklären muß, geht aus dem arabischen Mährchen von Hindbad hervor. (1001 Nacht. Habicht. II. 159.)

Original nicht vorkommen; er ist in persischen Landen entstanden [1]).

In der Legende von Kunala giebt der König Açoka seinen Sohn dem Yaças, welcher der Sthavira der Gemeinschaft war, zum Unterricht und gebietet ihm zu thun, was er sagen werde. Dieser Sthavira hat vorausgesehn, daß Kunala die Augen verlieren wird. Er wird sein weiser Lehrer. Die Bedeutung des Sthavira war die eines Aeltesten, Senior, Vorsteher — und wird upâdhjâja betitelt (chinesisch: hoschang, birman.: Pungi). In der lamaischen Ordnung entspricht er dem Khan po Lama. (cf. Köppen. 1. 380.) Es ist eben der Vorsteher und geistliche Lehrer. Daher kommt der Name Sindubad, eigentlich Sindubadhjâja — nehmlich der „indische Lehrer", von Sind = hind, indisch. In Indien selbst würde der Weise und Lehrer nur Upadjâja oder Sthavira heißen, — daher wird man im Sanskrit und den Originalschriften der Buddhisten vergeblich Sindbad suchen, außer wenn es aus der Fremde übersetzt wird. Nur in Persien oder Syrien wurde er Sindubadjâja ge-

---

[1]) Man sieht daraus, warum ich Benfey's vielentlehnte Meinung nicht theile, daß der Sindbad von einem selbst gebildeten siddhapati, was Herr der Siddha's heißen soll. Aber Siddha ist mehr mystischer Arzt, Zauberer (wie im Siddhikür, cf. Kern: Buddhismus, deutsch. 2. 525), während es sich wohl nur um den buddhistischen Lehrer handelte. Er führt zwar Beispiele an, daß die Einschiebung eines n in indische Worte aus dem Arabischen möglich ist, aber der Name ist älter als alle arabische Einwirkung. Die Hypothese von Teza (Il libro dei setti savy de Roma. Pisa, 1864. p. XLVII) ist noch weniger glücklich. Er will Siddhapâla lesen.

nannt — um die Heimath des Lehrers des indischen Königssohnes zu bezeichnen. —

Der König der Erzählung ward als schon alt bezeichnet und hatte keinen Sohn, den er traurig ersehnte. Dieser Umstand fand mehrfach nach buddhistischer Sage bei Königen statt, die in Vorzeiten Buddha's Väter gewesen sind. Der große König Schingfa hatte keinen Sohn und war traurig darüber; er brachte allen Göttern und Schutzgeistern Opfer und gewann einen Sohn, der Scheirab-Od (Licht der Weisheit) genannt wurde. Buddha sagt: „Dieser Sohn, der viele Menschen zu den zehn Tugenden bekehrte, derselbe bin ich jetzt und bin darum an meinen Füßen mit dem tausendspeichigen Rade versehen.“

Dasselbe war mit dem König Mahâschakuli der Fall. Dieser sprach: „Ich bin nun alt und abgelebt und habe keinen Sohn.“ Durch die Hülfe der Götter erhielt er einen. Buddha sagt: „Der König Mahâschakuli ist nun mein Vater. Sein Sohn Dingdon bin ich jetzt selbst.“

Njagrota war wie ein König reich und mächtig, aber er hatte keinen Sohn; nach vielen Opfern gewann er einen solchen von goldheller Farbe und blauschimmerndem Haar. Es war dies Dschinpa-tschenpo, ein merkwürdig Abbild der Lehre Buddha's selbst. Daher auch dieser wieder sagt: „Dieser Sohn bin ich selbst.“

Nur eine Wiederholung der Legende von diesem ist die Geschichte des Königs Rimpotsche Gotscha und seines Sohnes Gedon; auch er gewann erst ein Kind nach Gebeten an Sonne und Mond und die andern Götter. Von Gedon sagte Buddha desgleichen: „Und dieser bin ich jetzt selbst“ [1]).

[1]) Vgl. „der Weise und der Thor“. p. 87. 91. 231. 262 etc.

Diese Geschichten schimmern offenbar durch, wenn auch Porus solche Klagen um einen Sohn ausstieß. Auch er wird hochbetagt geschildert. Die hebräische Version will an Abraham gedacht haben; sie nennt achtzig Jahre.

Auch andre buddhistische Erzählungen lassen die Könige hochbetagt sein. Ein uralter König von Koustana (Khotan) war achtzig Jahre und hatte noch keinen Sohn. Fürchtend, daß sein Geschlecht aussterbe, flehte er den Gott Pichamen (Vaiçravana) brünstig um einen Erben. Da öffnete sich das Haupt der Statue und es ging daraus ein Knäblein vor, wie Athene aus dem Haupt ihres Vaters. Dieser ward ein großer König [1]). —

In der Zahl der Frauen, welche der König gehabt haben soll, ist mehr oder weniger eigene Deutung der Erzähler zu bemerken. Syntipas spricht von sieben — nach der Zahl der sieben Tage. Das hebräische Buch hat achtzig, nach der Zahl seiner Jahre. Das spanische Buch hat neunzig (4 Mal 90 = 360). Letztere Zahl war die des Brauches am Hofe persischer Könige, welche Zahl Alexander der Große nachahmte, da die Perser ein Jahr von 360 Tagen hatten. Nach buddhistischen Legenden hatten Mahâschakuli und Rimpotsche Gotscha 500 Gemahlinnen, was von Murad III., dem osmanischen Sultan — bei weitem übertroffen war, da er außer 500 Sklavinnen noch 40 Favoritinnen hatte. Freilich dem Könige Schingta werden 20,000 Gemahlinnen zugeschrieben. Die größte Summe war es freilich nicht, denn erzählt wird, daß man Buddha in der ge-

[1]) In Hiouen Thsangs Bericht in den Memoires sur les Contrées Occid. 2. 226.

wöhnlich excentrischen Art jener Berichte 40,000 Prinzessinnen übersandte. Hardy (Manual. p. 156) macht zu dieser poetischen Uebertreibung der Sage die historischen Notizen geltend als von König Akbar, welcher 5000 Weiber hatte und von Kaiser Schere, der zornig war, weil einer seiner Unterkönige 2000 zu haben sich gestattete. —

Eine eigenthümliche Bestätigung gewinnen wir aus dem Unterricht, den der Prinz auf Befehl seines Vaters empfangen soll. Da heißt es nun im Syntipas, daß er ihn in den Unterricht gab, um in den Wissenschaften der Weltweisheit auf's Beste angehalten zu werden. Drei Jahre lang verwandte er auf die Wissenschaften, doch trug er keine Frucht. Da sprach der König: „Wenn mein Sohn auch viele Jahre bei dem Lehrer bliebe, so würde er doch nicht erzogen werden. Darum ist es noth, daß ich ihn Syntipas dem Weisen übergebe, von dem ich höre, daß er ein hochweiser Mann sei.“ Das geschah nun.

Bei Nechschebi heißt es ebenso, daß er sehr weisen Lehrern übergeben sei, aber der Unterricht war ohne allen Erfolg. Bestürzt sammelte der König die größeren Weisen seines Reiches und zeigte ihnen seine Betrübniß. So sagt auch der König in der syrischen Version, „wenn dieser Knabe auch 10,000 Jahre bei seinem Lehrer wäre, er würde doch nichts lernen.“

Am sonderbarsten erscheint dies in den „Mischle Sendabad“. Dort hatte der König ihn „dem Sendabad, dem Haupt der Weisen“ übergeben, daß er ihm die Weisheit lehre; aber als er am Ende seiner Lehrzeit ihn zu sich bringen ließ und ihn prüfte, „da fand er keine Weisheit in ihm.“ Da schlug der König die Hände in einander und sprach: „Es wäre besser, daß er nie

geboren wäre und an's Licht der Welt getreten, denn er wird dem Hause des Vaters zur Schande sein.“ Als nun die Weisen das entschuldigen wollen, erbieten sie sich, ihn besser zu unterrichten — und jetzt sagt Sindabad, er wolle ihn in sechs Monaten klug machen.

Diese wunderliche Geschichte ist von den Erzählern nicht verstanden worden. Sie erkannten nicht, daß es sich nicht um verschiedene Geschicklichkeit, sondern um verschiedene Lehre handelt. .Die ersten Lehrer, denen es nicht gelang, waren Brahmanen, die anderen Budhisten. Bei den ersteren begreift er nichts — die letzteren machen ihn zu einem Wunder der Bildung.

So heißt es im Eingang des Pantschatantra: „Es war ein König Amarasaktu — der drei Söhne hatte, die nichts lernen wollten. Er rief seine Weisen zusammen und sprach: Es ist euch bekannt, daß meine Söhne keinen Sinn für Wissenschaft haben. Darum macht mir mein Königreich keine Freude. Sagt man doch mit Recht: Besser ein Sohn wird gar nicht geboren oder stirbt, als daß er thöricht sei. Da giebt ihm Einer einen Rath, sich an Wischnusarman zu wenden, — weil er ein in Wissenschaften vollkommener Mann sei. Dieser, gerufen, verspricht wie Sindbad den Prinzen in sechs Monaten zu unterrichten — und thut dies durch die Abfassung des Buches, aus denen Pantschatantra besteht.

Ein anderes Beispiel ist folgendes: „Ein vornehmer Mann hat einen Sohn, der gar nichts lernen kann. Sagte man ihm „ôm“ vergaß er „Bhûh“, sagte man „Bhûh“ vergaß er „ôm“. Da bekam er einen budhistischen Lehrer und er lernte sehr geschwind die Wege der tugendhaften Handlungen, wie die Theorie des Ursprungs und des Verschwindens der Dinge in der

Existenz; welcher Unterricht ihn bald bereit machte, ein Geistlicher zu werden." (Burnouf, Introd. p. 124. 174.)[1])

Wenn im Mischle Sendabad sonderbarer Weise der schlechte Lehrer und der gute Lehrer Sendabar(d) genannt wird — so bezeugt dies, daß die ursprüngliche Vorstellung des Namens als eines Titel, nicht als eines Eigennamens vorhanden gewesen ist. Der eine und der andere Lehrer kann Sind-Upadjâja geheißen haben. Indische Weise waren sie beide.

Wenn der spätere weise Lehrer im hebräischen Text sagt: „Es lebe der König; wenn ich deinen Sohn unterrichte .... so wirst du mir die Bitte gewähren, die ich thun werde, wenn aber nicht, so sind mein Gut und Blut und alle meine Schätze dem König übergeben," — so bildet das auch einen Abdruck indischer Bräuche.

Der König Açoka sprach in Bezug auf einen Wettkampf zwischen den verschiedenen Lehrern: „Wer unterliegen wird in der Vertheidigung seiner Grundsätze, muß sich dem Tode opfern und seine Niederlage bekennen." Dagegen sagt er vom Sieger: „Das Reich besitzt ein beständiges Gesetz, welches glänzende Thaten zu ehren befiehlt."

Sonderbar genug ist, daß in allen Versionen der Weise für die Erziehung „ein neues weites Haus baut und das Innere des Hauses hell übertünchend auf die

[1]) Im Sindibad Nameh heißt es, daß, als der erste Lehrer den Prinzen unterrichtet, er nichts lernte. „Sein Schüler unterschied nicht ab-u-jadd (Vater und Großvater) von abjad; er konnte nicht unterscheiden Mohammad von Auhad. Wenn er gefragt wurde, wie viel dreißig ausmachen, so antwortete er: zehn, — und auf die Frage: was ist Nacht? antwortete er: der Mann.

Wände alles schrieb, was er dem Knaben lehren wollte." (Syntipas) Nechschebi hat: „Er ließ bauen einen viereckigen Thurm mit Bildern auf Getäfel und Wänden und den wichtigsten Lehren." Auch der Syrer sagt: „Er errichtete ihm ein weites Gebäude, tünchte und weißte es und beschrieb die Wände." Der hebräische Text hat noch ausführlicher: „Sendabad baute sich einen Pallast auf einem Berge in der Einöde und schrieb auf die Wände alle seine Bücher und grub in die Decke die Sternbilder und Gestirne und ihre Bahnen."

Man müßte an sich die Mühe der Weisen für ein solches Haus und für die ganze Malerei sehr unnütz finden. Weshalb thut denn das der Weise! Wozu auf die Wände schreiben, was man in den Büchern hat! War es für den Prinzen nicht bequemer, aus Büchern zu studiren! — Aber es war offenbar eine buddhistische Vihara[1]), welche damit gemeint und in welcher nach dem buddhistischen Brauch die ganze Lehre Buddha's in Bildern abgebildet ist. Man sieht darin die soge-

---

[3]) In Hahns „Griech.-Alban. Sagen" finden sich mehrere Erinnerungen an die Sindbadsage. In der 15. Sage des ersten Bandes wird ein König geschildert, der erst so traurig war, daß er kein Kind bekommen sollte, daß er alle Häuser schwarz anstreichen ließ. Da wird ihm ein Sohn geboren, die Freude ist so groß, daß alle Häuser weiß angestrichen werden. Er ließ den weisesten Mann kommen und sprach: „Ich freue mich nicht so sehr, daß ich einen Sohn bekommen habe, als daß er zu deiner Zeit geboren ist; du sollst ihn erziehen und nicht eher aus deiner Hut lassen, bis er alles gelernt hat, was du weißt. Und er ließ ihm ein gläsernes Haus bauen und setzte ihn mit seinem Lehrer hinein." Dann mischen sich andere Traditionen hinein. 1. p. 131.

nannten sieben Kleinodien: die Altarstücke; Sonnenschirm; Schneckhorn; Vierundzwanzig-Eck; Goldfisch; Lotusblume; Gießkanne und Rad — sämmtlich Sinnbilder der körperlichen und geistlichen Tugenden des Buddha. Der Jüngling ward an diesen Bildern in den Geheimnissen der Buddhalehre unterrichtet. Er baute dieses Kloster für sich allein. Es muß die fünf Vollkommenheiten haben; unter andern, wie es in der buddhistischen Schrift Aggutara-nikaya heißt: „Wer eine solche Vihara bewohnt, hat ohne Mühe was er braucht: Kleidung, den vorbereiteten Reis, Bett und Stuhl, und Heilmittel, die Krankheiten zu heilen. Fromme von großem Namen, geübt in der Lecture der heiligen Schriften, welche befolgen die Vorschriften des Vinaye und Mathika, die das Gesetz besitzen, bewohnen diese Vihara.“ (Burnouf, Lotus dela bonne Loi. p. 317.)

Bei diesem Unterricht offenbarte es sich nun, daß Sindbad jenen Stern sah, nach welchem er erkannte, daß dem Prinzen der Tod drohe und welchem er dieses auch sehen ließ. Dies wird in der griechischen Erzählung so erzählt, daß der Weise zum Prinzen sagt, bevor er ihn ausgebildet seinem Vater zurückgeben will, „es scheint uns gut, in dieser Nacht eine Untersuchung anzustellen über das bei deiner Geburt beschiedene Schicksal und darüber genau in den Sternen nachzuforschen.“ Er findet darin die ihm bevorstehende Todesgefahr.

In der hebräischen Erzählung sagt Sandabar: „Noch habe ich nicht erforscht die Sterne deiner Geburt und dein Sternbild, so will ich auch in dieser Nacht in die Sterne sehen.“

Dieser Sendabad scheint ganz vergessen zu haben, daß er schon das Horoskop des Knaben gestellt hat, als

dieser noch ein Kind war. Dafür war ein weitläufiger Modus berichtet. Der König ließ nach dem Mahle der Freude über seines Kindes Geburt tausend Weise wählen, aus diesen hundert, von diesen sieben, „die die Einsicht hatten als Tagewähler und Keiner war wie sie im Lande.“ Und er sprach zu ihnen: „Sehet nach dem Gestirn meines Sohnes und nach dem Stern, unter dem er geboren ist, ob er am Leben bleiben oder sterben, ob er mein Reich ererben und mein Name in der Herrschaft erhalten werden soll.“ Die Weisen sprachen: „Wenn er das zwanzigste Jahr erreicht haben wird, so wird er in Todesgefahr kommen und wir fürchten für sein Leben.“

Auch Nechschebi hat die Nachricht, daß, als das Kind geboren war, die Astrologen dem Könige gesagt hätten, es sei im dreizehnten Lebensjahr von einem großen Unglück bedroht —; er scheint dies nicht vergessen zu haben, als er von dem Horoskop erzählt, welches gestellt wurde, und der Jüngling an den Hof geführt werden sollte, denn er sagt (wenigstens finde ich es in der Uebersetzung), daß das von neuem gestellt wurde.

Syntipas und der Syrer haben von dieser zweimaligen Sterndeutung nichts, sondern erwähnen nur die zweite. Um so interessanter ist, daß sich ein Gegenstück in der Legende des Açoka findet, die Burnouf leider nur auszüglich mitgetheilt hat.

Dort sagte nehmlich einmal (p. 360), Yaças — der Sthavira — der Versammlung, welcher die fünf übernatürlichen Kenntnisse besaß, voraus, daß Kunala nicht lange leben werde, ohne die Augen zu verlieren. Anderseitig heißt es (p. 361), daß ein brahmanischer

Astrolog vorausgesagt, es werde Kunala in Kurzem seine Augen verlieren.

Allerdings ward in dem „jüngeren Gesetzbuch“ eine Verehrung der Planeten vorgeschrieben. Es mußten „Bilder von ihnen aus verschiedenen Metallen verfertigt oder auf Zeugen gemalt werden; es sollen ihnen Opfer dargebracht und an sie Gebete gerichtet werden.“ „Von den Planeten hängt ab der Könige Erhebung und Fall; das Sein und Nichtsein der Welt, — deshalb sind die Planeten sorgfältig zu verehren.“ (Vgl. Lassen: Indisch. Alterthumskunde. 2. 1120.)

Nur fällt in der Erzählung die doppelte Weissagung auf. Wußte der König nicht das schon vom Sthavira Yaças, was ihm erst wieder als neu der Brahmane verkündigt?

Ebenso in dem Buche von Sindbad! — Was erschrak der Weise über ein astrologisches Resultat, das er selbst schon gesehen hatte, da der Prinz ein Kind war!

Es zeigt sich offenbar eine doppelte Tradition. Es sind verschiedene Sindbads, die in M.S. weissagen — wie Yaças und Brahmanen verschieden sind. Der zweite Weissager in M.S. verkündet als Rettung das Schweigen; es ist in ihm der buddhistische Prophet dargestellt, wie in der Legende von Açoka Yaças durch seine übernatürlichen Kenntnisse dasselbe weiß, wie der brahmanische Astrolog.

Es ist ferner zu beachten, daß sonst, wo in orientalischen Sagen den Eltern ein übles Horoskop ihres Kindes geweissagt wird, auch von den wachsamen Vorkehrungen geredet wird, welche man anstellt, um den Sohn zu retten, wie in der Geschichte der vierzig Ve-

ziere (Habicht, Hagen und Schall. 1. 132) der König von Karisme thut.

Hier wird davon nichts erzählt. Der König nimmt davon keine Notiz, was allerdings verstanden wird, wenn man die erste als die brahmanische ansieht, der der König (nach buddhistischer Ansicht) nicht völlige Rücksicht schenkte; — Syntipas und der Syrer haben die erste Weissagung bei des Kindes Geburt weggelassen; offenbar erschien es ihnen auffallend, daß der König, als er den Jüngling selbst in Todesgefahr brachte, sich nicht der Weissagung über ihn erinnerte.

Ich vermuthe, daß der eigentliche Sinn in der Grundschrift gewesen sei, wie auch die Sternenkunst der Astrologen dasselbe bekennen müsse, was die buddhistische Lehre an das Licht bringt, daß aber die Meditation, das Schweigen der Stille der Versenkung den Menschen allein retten kann. Wir würden darin eine Parallele Bileams haben, der mit seinen magischen Künsten die Zukunft Israels ebenso verkünden muß, wie die jüdischen Propheten thun.

Drollig ist, daß der Erzähler von M.S. am Schluß den Sohn zum Vater sagen läßt: „Mein Herr König! ich bin nicht stumm, sondern ich habe nur Folge geleistet den Befehlen des Meisters Sandabar, des Weisen, der mir befohlen hat, daß ich sieben Tage lang nicht reden soll, denn wir haben die Sterne beobachtet, ich und Meister Sendabar und auch diese Weisen kannten die Zeit; denn sie sagten dir ja, daß ich dem Tode nahe sein würde — und dies war jene Zeit.“ — Aber wenn die Weisen das wußten und dem Könige es gesagt hätten, warum erinnerten sie dann den König nicht daran! Für den Vater konnte ja das kein

geringer Trost werden, — aber dieser Zusatz ist nur ein Produkt der Ueberlegung des Erzählers wegen des scheinbaren Widerspruchs in der doppelten Weissagung.

Auch in der Zahl der Räthe ist bei M.S. einige Confusion. Man spricht immer von „sieben Meistern und Weisen“. Es sind aber eigentlich acht, denn sieben Weise erzählen und der achte ist der Lehrer des Prinzen, der sich verbirgt. In M.S. wird nun Sendabad als Einer der sieben genannt — und ist doch der, welcher den Prinzen erzieht und sich dann sieben Tage verbirgt — und sind es dennoch sieben Weise, welche erzählen[1]).

Allerdings scheint der Nachdruck auf der Zahl „Sieben“ zu liegen, die in den buddhistischen Berichten eine große Bedeutung hat. Von den sieben Kleinodien war schon die Rede. Sieben Tage blieb Buddha — wie schon erwähnt, in der Meditation. „Der Buddha saß unter dem Baume, die Füße gekreuzt, in stiller schweigender Haltung und genoß die Freuden der Befreiung. Am Ende der sieben Tage ging er aus der Meditation.“ So war es auch ein Uebungskampf von sieben Tagen, den Deva mit seinem Meister Nagardjuna besteht. Obschon er der Jünger war, überwand er den Meister, „weil er in der Scheindisputation die Wahrheit, Nagardjuna die Meinung der Häretiker vertheidigte.“ In einer Vihara steht eine Bildsäule des Kaçapa Buddha. Man liest in alten Nachrichten: „Wenn ein Mann mit reinem Glauben sich sieben Mal um die

[1]) Ich will anbei bemerken, daß es bei Buddha's Geburt acht Weise gewesen sind, welche die Zukunft verkündeten. Ihre Namen waren: Rama, Dhaja, Laksana, Jati, Manta, Bhoja, Suyama. (Hardy: Manual. p. 151.)

Statue wendet, so wird er die Kenntniß seiner früheren Existenz haben.... Es wird berichtet, daß die Mutter eines Buddha sieben Tage nach der Geburt stirbt.

Auf die Zahl der näheren Jünger Buddha's kann man sich hier nicht beziehen — das ist eine Fünfschaar, die mit ihm eine Sechs ausmachen; es sind das: Kaundinya, Açvadjit, Vâshpa, Mahanama, Bhadrika. Sie stehen gegenüber den sechs Irrlehrern und Gegnern Buddha's mit Dud an der Spitze. — Dagegen scheint, da doch im Sindbadbuch acht hereinkommen, sieben erzählende und der eine lehrende — allerdings an die acht Sthavira's zu denken, die das erste Collegium leiteten, und die Lehre wieder herstellten. Unter ihnen war Yaças, der Freund Açoka's und Lehrer Kunala's (außerdem Sawakâmin, Sadha, Revata, Kubjaçobhita, Çanavasin, Sambhuta, Vrishabhagâmin und Sumanas).

Eine solche Acht, welche die Beobachtung der 10 Gebote des Buddha wieder einführte, steht nun im Sindbadbuch dem Typus der Sinnlichkeit nehmlich dem Weibe gegenüber, und zwar jener Königin, welche den Augen Kunala's nicht widerstehen konnte.

Weiberklugheit und Philosophenweisheit streiten überall um den Menschen. Die orientalische und occidentalische Philosophie steht in einem Chore gegen die Macht des Weibes. Ob Pythagoras oder Heraklit, Demokrit oder Euripides — Alle haben ihren Spruch gegen die Frauen, und löcken gewissermaßen Alle wider den Stachel. Aus den Weisen sind dann in mehr historischer Zeit die Veziere geworden, welche ja die weisen Räthe des Königs sein sollen.

Es sind diese Veziere nicht immer gut [1]), wie die

[1]) In Joh. N. Vogl's ältesten Volksmährchen der Russen

Mährchen oft genug darstellen — wie in der Geschichte der zehn Veziere (Habicht, Hagen und Schall. 7. 96 etc.) —; diese Erzählung ist, was noch nicht beobachtet wurde, ein wunderliches Gegenbild zu unserm Volksbuch. Gegen den Prinzen (Bachtjar), den sein Vater, der ihn als früher verloren nicht erkennt, spricht der Schein, als ob gegen die Königin gesündigt wäre; er soll hingerichtet werden; hier sind die zehn Veziere, welche auf ihn neidisch waren, seine Ankläger und er rettet sich durch Erzählungen, die er dem König mittheilt, bis zuletzt die Wahrheit an's Licht kommt und die zehn Veziere fallen. Daß dem Erzähler die Geschichte des Sindbad vorschwebte, kann man aus der Stelle ersehen, in welcher Bachtjar sagt (p. 132): „Ich hatte schon den Entschluß gefaßt, mich schweigend zu unterwerfen, aber wenn ich bedenke, wie eure Feinde die Ungerechtigkeit benutzen werden, welche ihr begehen wollt, so kann ich nicht länger schweigen."

Einen Kampf zwischen dem Vezier, der zugleich der Magier ist, und der Königin — stellt das Buch Esther dar; hier unterliegt ebenfalls der sündige Vezier.

Ein ähnlicher Kampf, der mit Erzählungen gefochten wird, ist zwischen der Favoritin und dem weisen Vezier Schimas. (Hammer und Zinserling. 3. 261.) Die Favoritin klagt hier auch die Veziere an, daß sie mit dem König ihren Spott treiben, — und der tugendhafte Vezier unterliegt. — Es sind das weltgeschichtliche Conflikte. Elias muß im Kampf um Ahabs Seele vor

---

(Wien, 1841) findet sich ein Mährchen (p. 47 etc.), wo sieben schlechte Veziere geschildert werden, die durch einen klugen Jüngling beseitigt werden.

Isebel fliehen; Johannes verliert sein Haupt durch Herodias Lust und List. —

Es ist schon oben bemerkt worden, daß wenn man die Erzählung vom Schweigen des Prinzen im Sinne der Erzähler als bloßes Moment der Fabel annehmen wollte, wie bisher auch geschehen ist — seine Einmischung als völlig sinnlos erscheinen würde. Es gehört nicht in den alten Sagenkreis der Versuchungen, denn Joseph und die andern Jünglinge waren grade nicht stumm. Es würde mehr Ursache als Hülfe in der Gefahr sein. Die Ueberlieferung scheint es nur als Gelegenheit gefaßt zu haben, daß die Weisen Histörchen mittheilen. Aber welche Wirkung sollte es haben, wenn der König seinem Weibe glaubt — und der Prinz sich nicht vertheidigt! Die Beispiele der Weisen, daß andere Frauen betrogen haben, stehen den Erfahrungen gegenüber, daß andere Jünglinge gesündigt haben. Welcher Angeklagte wird schweigen, wenn er reden kann, sobald ihm sündige Dinge vorgeworfen werden?

Wer schweigt, scheint zuzugeben, — vermehrt also die Gefahr.

Als pures Geschichtchen ist es daher, wie schon bemerkt, unerklärlich.

Als theologisches Gleichniß ist es aus den Lehren des Buddhismus klar entlehnt. Das Weib: die Sinnlichkeit, die täuscht; der Prinz: Buddha selbst; das Schweigen: seine Meditation; die Weisen: seine Jünger.

Dasselbe soll in den 18 Geschichten (über die 19. und Anderes siehe in den Anmerkungen zur Uebersetzung) des Mischle Sendabad erwiesen werden. Sie bedeuten für die Rettung des Jünglings und das, was scheinbar die Weisen bewirken wollen, an sich sehr wenig.

Ob sie alle in der ehemals benutzten indischen Quelle nebeneinander gestanden haben, läßt sich nicht behaupten. Die Rahmengeschichte konnte unverändert bleiben, während wie wir sehen werden, die Erzählungen selbst wechselten, ihre Zahl nach der Lust der Herausgeber kleiner oder größer ward — aber ihr Sinn ist überall derselbe: sie wollen die Täuschung der Sinne erklären und erklären sich dadurch selbst.

Man hat ihre Vernunft oft genug angegriffen — und ohne Recht. Die Deutung, die sie brauchen, werden sie verdienen — aber keine von ihnen — wie peinlich und unreinlich sie scheinen — ist ohne tieferen Sinn. Es ist nirgends der Fall, daß Mährchen und Sagen so kindisch gebildet wurden, als sie zuletzt erzählt werden. Kindermährchen waren ehemals Gleichnisse der Denker. In den Fabeln der Mischle Sendabad sind Erfahrungen niedergelegt, welche Heraklit und Demokrit in kurzen und dunkelen Worten wiederholt haben.

Jede der einzelnen Erzählungen, von denen wir nun den indischen Ursprung nachweisen wollen, könnte eigene Abhandlung beanspruchen, aber für unsern Zweck dürfte die folgende kurze, — aber schwierige Darstellung ausreichen, um daraus erkennen zu lassen, daß jede einzelne Fabel buddhistischem Ursprung oder vielmehr buddhistischer Umwandlung verdankt werde, und zwar zu dem Zwecke, eine Art Illustration zu dem Catechismus Buddha's von der Täuschung der Sinne zu bilden.

## II.

# Die Fabeln der Mischle Sindbad.

---

### Des Löwen Spur.

1. Die Fabel von des „Löwen Spur“ findet sich als die erste im „Syntipas“, beim Syrer in „Tausend und eine Nacht“, und in der spanischen Uebersetzung und im M.S [1]).

Wenn der Letzte dazufügt: „So denken wir, daß viele Dinge wahr sind und sind es nicht, deshalb tödte nicht deinen Sohn, deinen einzigen, um der Rede deines Weibes willen, und laß dich nicht fahen durch ihre List“ — so hat er die Erzählung wenig verstanden. Die Geschichte bezeugt gar nicht eigentlich, was die Erzähler meinen, daß sie beweisen soll. Statt von einer schlechten Frau, redet sie von einer tugendhaften, statt von einer Verleumderin von einer Verleumdeten. Wenn die Frau gen ihren Mann, der mißtrauisch ist, ihre Tugend behauptet, so redet sie die Wahrheit. Sie ist klug gegen den König gewesen, aber aus Treue. — Im Syntipas

---

[1]) Vgl. עושה פלה III. 70. Vgl. Steinschneider: Hebr. Bibl. 14. p. 59.

wird etwas sehr flach erklärt, daß man daraus lernen soll, alle Anklagen mit Gleichmuth anzuhören, — aber in der Geschichte kommt nicht das Gegentheil vor. Die Erzählung hätte vielmehr in den Mund derer passen können, welche bezeugen wollen, wie ungerecht Frauen angeklagt werden. Sie hat aber allerdings einen tieferen Sinn. Sie soll die Wahrheit des Spruches bezeugen: Der Schein trügt! und damit war ein viel besprochener Satz der Lehre Buddha's ausgedrückt. Denn alles in der sinnlichen Welt ist nur Schein und nirgends kann man sich auf die Wahrnehmung seiner Sinne verlassen. Buddha selbst erweckt solchen Schein, als ihn Gautami auf dem Dache ihres Hauses stehend, um seiner Schönheit willen lieb gewinnt. Er zwar nimmt die Gelegenheit wahr, sich zu besinnen und wegzugehen, um nach Nirvana zu streben, aber er sandte ihr eine glänzende Perlenschnur und sie sah darin, was nicht der Fall war, seine Liebe.

Wie der König in unserer Erzählung vom Balcon aus die treue Frau lieb gewinnt, so auch Gautami, aber auch Gupta, die von der Zinne aus nach Siddharta schaut.

Der Schein trügt, das erfuhr auch der König Prasenajit. Er hat einen Bruder Kâla. Dem warf eine seiner Frauen, während er vorüberging, von der Höhe einen Kranz zu; er wird als Verführer verklagt und sein Bruder läßt ihm im Zorn Hände und Füße abhauen. Zuletzt stellt ihn Buddha wieder her. Daß der Schein trügt, das erfuhr Buddha selbst. Ein Weib that, als ob sie ein Kind von ihm unter dem Herzen trage und hatte deshalb an ihrem Leib ein Holz mit vielen Tüchern umwunden. Sie klagte öffentlich Buddha an, und erst Engel, die sich in Menschen verwandeln und die Schnüre

zerreißen, mit denen das Holz gebunden war, machten die Wahrheit kund.

Was die Geschichte selbst angeht, so ist sie in ihrem ersten Theil wie ein Gegenstück zur Sünde Davids, der die Bathseba auch vom Dache seines Hauses sah (2. Samuel 11, 2) — aber das Weib in der Erzählung ist treuer, als Bathseba war; die hebräische Erzählung scheint daran zu denken, als sie berichtet, daß die Frau dem Manne zur Unterhaltung ein Buch gegeben habe, in welchem die Strafe dessen aufgezeichnet war, der mit eines Andern Weibe Buhlerei treibe. Syntipas hat das weniger glücklich gefaßt.

Im M.S. vergißt der König seinen Stab; die anderen Versionen haben einen Ring. Die hebräische Erzählung denkt an 1. Mose 38, 18, wo Juda der von ihm nicht gekannten Tamar Ring, Schnur und Stab als Pfand läßt. Offenbar zieht er den Stab vor, weil der Ring für den Siegelring gehalten wurde, von dem er annahm, daß der König seinen Verlust bemerkt und ihn gesucht haben werde. Dennoch scheint der Ring origineler zu sein. Der König Bimbasara (chinesisch Pengcha) wohnt heimlich einem wunderbaren von einem Baum erzeugten Mädchen bei, und spricht zu ihr: „Wenn Du eines Tages einen Sohn gewinnst, laß ihn in meine Hände kommen", und zum Zeichen der Erkennung gab er ihr seinen goldenen Siegelring, den der Sohn später dem Könige vorzeigte, worauf er als Sohn angenommen ward. Noch reicher und bedeutungsvoller erscheint die Geschichte Kunalas. Als dieser von seinem Vater Açoka in die Ferne nach Takchaçila gesandt ist, um Ruhe herzustellen, geht seine Stiefmutter damit um, sich dort an ihm zu rächen. Sie erbittet sich

vom König auf eine Woche die Herrschaft, wodurch sie seinen Siegelring in ihre Hand bekommt. Mit diesem siegelt sie einen Erlaß (wie Haman den Seinigen), nach welchem die Behörden in jener Stadt den Prinzen Kunala blenden sollen. Die Einwohner sind erstaunt und erschrecken, aber sie müssen auf Kunala's Bitte selbst dem vorhandenen Befehle folgen und Kunala verliert die Augen.

Die eigentliche Staatssiegelung würde in der Erzählung nicht gemeint sein — wenn das wahre königliche Siegel durch den Abdruck der eigenen Zähne des Königs hervorgebracht würde, wodurch man jeden Trug verhindern wollte. Daher hätte die Stiefmutter Kunala's nach anderem Berichte dem Könige während seines Schlafes einen Abdruck seiner Zähne gestohlen, um damit die Rache an Kunala zu besiegeln.

Als der Mann sich gegen die Anklage seines Schwiegervaters vertheidigen soll, weshalb er seine unschuldige Frau vertrieben, sagt er: „Ich fand eines Löwen Spuren in meinem Acker,“ womit er auf den gefundenen Stab oder Ring hinwies. Der Löwe war zumal auch in Indien das Abbild des Königs; die Säulen des Açoka mit den Inschriften trugen einen sitzenden Löwen, und solche Säulen wurden Sinhastambha, Löwensäulen, genannt. Es bedarf dabei nicht der Beziehung auf Buddha selbst (Lassen, Ind. Alterth. 2, 217), wenn dieser auch häufig den Namen eines Löwen trägt.

## Der Papagei.

Die zweite Erzählung vom Papagei, den die untreue Frau täuscht, um ihrem Mann sein Zeugniß verdächtig zu machen, wird beim Syntipas von einem Agarenischen Mann erzählt; der betrogene Gatte ist also hier ein Araber; die Erzählung wird auch vom Syrer, von tausend und einer Nacht und in den vierzig Vezieren mitgetheilt. Der Mittelpunkt derselben ist die List, den Papagei zu täuschen. Die verschiedenen Erzählungen davon sind folgende (vgl. unten Uebersetzung und Anmerk.):

| **Bei M.S. lautet es:** | **Syntipas:** | **Die vierzig Veziere.** ed. Behrnauer. p. 35. |
|---|---|---|
| Das Weib nahm eine Handmühle, brachte sie auf das Dach des Hauses, sowie ein Gefäß mit Wasser, eine Spritze und einen großen geschliffenen indischen Spiegel. Und sie stieg in der Nacht mit der Magd auf das Dach. Die Magd drehte die Handmühle von Zeit zu Zeit und ihre Herrin steckte die Spritze in das Wasser und spritzte damit über den Hof. Vor dem Spiegel that sie so die ganze Nacht. | Sie nahm deshalb in d. folgenden Nacht den Papagei mit seinem Bauer, in welchem er schlief, stellte in seine Nähe eine Handmühle, die einen Donnerton hervorbrachte, drehte dieselbe, dabei hielt sie einen Spiegel rings um des Vogels Augen, sodaß es zu blitzen schien und brachte über dem Papagei einen Schwamm an, der angefeuchtet ward und durch den sie das Herabfallen der Tropfen bewirkte. | Sie ließ durch ihre Sclavinnen ein Haarsieb, irdenen Topf, wenig Wasser und eine etwas starke Ochsenhaut bringen. Die Haut legte sie auf den Bauer, auf welchen die eine Sclavin mit dem Stocke schlug, die andere fachte in einem irdenen Topf eine Flamme an, die sie aufflackern ließ, während sie den Bauer öffnete und wieder schloß. Eine dritte sprengt durchs Klarsieb mit Wasser. |

Diese letztere Erzählung weicht in der Schilderung der Manipulationen des Weibes ab; andere Berichte treten näher — aber bei allen ist die Täuschung des Papageien dieselbe; er glaubt, es sei Donner und Blitz und Regen, erzählt diese Nachricht dem Gatten[1]), der ihn darum für einen Betrüger hält und tödtet. Sollte die Fabel weiter nichts bedeuten, als einen Beweis von Frauenlist zu geben — so hat sie keine rechte Stelle für die Rahmenerzählung. Die Königin ist eine einfache Verleumderin. Nicht sie ist angeklagt worden, sondern sie klagt an. Hier aber betrügt die Frau den weisen Papagei, und wie sie ihn betrügt, darin liegt die tiefere theologisch-philosophische Lehre.

Der Papagei ist das Bild eines Weisen, der sich durch die Sinne betrügen läßt. Gegen diese Täuschung der Sinne, als der Erzeugerin der Sinnlichkeit, ist die ganze Lehre Buddhas gerichtet[2]). Sakyamuni sagte zu Kaundinya: „Das Auge, das Ohr, die Nase sind weder von Dauer, noch zuverlässig. . . . Jedes Sensuelle, wie klein es auch ist, entwickelt ein Verlangen. Das Verlangen ist es, aus welchem der ganze Stoff der Schmerzen entsteht.“ (Rgya Tscher Rolpa ed Foucaux. p. 395.) Im Lotus der Gesetze heißt es: „Wenn das Lugen des Auges nicht gezügelt wird, wenn es sich zerstreut nach allen Seiten, heftige Begierden, Verzweiflung, Sünde und Schuld verbreiten sich in seiner Folge“ (ed.

---

[1]) Syntipas gebraucht das Wort ἀπάτῃ von dem, was der Papagei berichtete. ed. Boiss. p. 23.

[2]) Gubernatis (Myth. Zoologique. t. 1. 338. not.) hat wohl nicht gemerkt, daß die ihm in Turin erzählte Geschichte die hier erzählte der „sieben weisen Meister“ sei.

Burnouf. p. 471).[1]) Das Wort des Yaças habe ich vorhin citirt von dem Auge, das Verderben bringt und die Quelle der Uebel ist.

Der weise Papagei folgt blos seinen Sinnen und ihrer äußerlichen Wahrnehmung und erkennt nicht die Ursachen derselben, darum geht er unter. Natürlich hatte Pythagoras ähnliche Lehren von der Täuschung der natürlichen Sinne und der Erkenntniß des göttlichen Auges. Er hatte gesagt, daß in Betracht der Erkenntniß das göttliche Auge besser sei, als tausend von leiblichen Augen; Jamblichus, der das citirt, erinnert dabei an eine Betrachtung von Plato, die sich im Staate findet, im siebenten Buch (ed. Stallbaum n. 515, p. 98 etc.), worin der Philosoph das berühmte Gleichniß hat von einer Höhle (gleichsam dem Bauer des Papageien), worin die Menschen gefangen leben und nur Gestalten und Schatten sehen; so stellt er die Welt dar, die nur den Sinnen unterworfen ist; Aehnliches erwähnt der Philosoph (ed. X. cap. 5. ed. Stalb. II. 323), wo er von der Verschiedenheit der Gestalten in und außer dem Wasser bespricht, „weil das Gesicht auch in den Farben getäuscht wird (πλάνη τῆς ὄψεως), wodurch sich eine Verwirrung in unserer Seele zeigt.

Dem Orient näher erscheinen die Meinungen Heraklits, die oft erwähnt werden. Er sagt bei Sextus Empiricus: „Schlechte Zeugen sind den Menschen die

---

[1]) In einem Mährchen bei Hahn (Griech.-alban. Mährchen. 1. 206) rief der Mann aus, indem er zu seinen Augen sprach: „Hört einmal, ihr Augen, wofür habe ich euch denn, wenn ihr nicht sehen wollt und der Verstand nicht sehen kann" — und riß sich die Augen aus.

Augen und Ohren solcher, die barbarische, d. i. sinnliche Seelen haben." „Das Auge lügt," sagte er nach der Anführung des Diogenes Laertius. Wie Polybius erwähnt, hielt er dabei die Augen immerhin noch für gewissere Zeugen, als die Ohren.

Der Sinn der Fabel trifft daher weniger die Frau, wie den philosophischen Papagei, der sich durch Augen und Ohren täuschen ließ[1]). Gerade das muß aber auffällig werden. Es findet sich diese Erzählung, obschon sie auch den vierzig Vezieren einverleibt ist, wunderbarer Weise nicht im Nechschebi —; sie ist im Çukasaptati nicht vorhanden; auch das Tutinameh — sowohl in der Ausgabe von Iken, wie in der erweiterten von Rosen, nimmt von ihr keine Notiz; zufällig kann das kaum sein, vielmehr ist dieser Umstand lehrreich, sowohl für die Sindbadsage, wie für Tutinameh.

---

[1]) Er ist das Bild des Weisen (vgl. Teza in D'Ancona libro de setti savy. p. XXXVI. not.), und wie die Nachtigall, mit der er sogar den Namen zuweilen gemeint hat, das Bild des Dichters. Die Alten haben davon schon Spuren in ihren Notizen bewahrt. Bei Aelian heißt es (Thiergesch. 13. 18): „Kein Inder ißt einen Papagei, ob sie gleich in großer Menge vorhanden sind. Die Ursache ist, daß die Brahmanen sie für heilig halten und allen Vögeln vorziehn." In der Kadambari erhält ein König einen verzauberten Papagei, der durch seine Fertigkeit im Sprechen das höchste Staunen erregt und seine früheren Schicksale erzählt. (Weber, Ind. Streifen. 1. 358.) Es ist ein verzerrtes Tutinameh, das Woldemar Kaden in seiner Mährchensammlung „Unter den Olivenbäumen" erzählt. Der Papagei ist vom Teufel aus einem falschen Liebhaber verwandelt und erzählt in böser Absicht Geschichten, wie er auch den Mann tödtet. (Leipzig, 1880. p 30 etc.)

Man muß bei den Thierfabeln des Orients ebenso gut — wie in unserer deutschen Reinekesage verstehen, daß die Thiere menschliche Charaktere abbilden — und zum Theil carrikirt darstellen. Der Löwe ist ein Bild des Königs überall; die Geschichte des Königs Pingalaka ist ein wahres Königsbuch. „Weder gesalbt, noch auch geweiht wird der Löwe vom Wild des Waldes; durch Tapferkeit erwirbt er Macht und wird von selbst des Waldes Herr", so heißt es im Rahmen des Pantschatantra, auf den wir zurückkommen.

Der Schakal ist vielfach das Muster des Ministers und Staatsmanns und der Papagei das Abbild des Brahmanen — und die Tendenz des Papageienbuchs ist eine Verherrlichung und Vertheidigung des Brahmanenthums. Es paßt wörtlich auf die Rede des Brahmanen, wenn der Papagei (bei Iken p. 6) sagt: „Obwohl ich in deinen Augen nichts weiter, als eine Handvoll Federn zu sein scheine, so kann ich mich doch durch die Kraft der Weisheit und der Kenntnisse bis über den Himmel schwingen, und die Beredsamen sind von Verwunderung betroffen und erstaunt, wenn sie meinen süßen Gesprächen zuhören." Noch interessanter ist, was Said (im Tutinameh von Rosen 1. p. 9) hinzusetzt: „Denn wenn er auch sprechen kann und den Koran auswendig weiß, was nützt das Alles! Vögel verstehen ja nicht den Sinn ihrer eigenen Worte, und wenn dieser den Koran recitirt und den Gebetvers hersagt, so legt das den Hörern doch nicht die Verpflichtung zum Beten auf." Darauf antwortet der Papagei: „Mit Weisheitsperlen kostbaren — und mit Edelsteinen der Erkenntniß des Wahren ist mein Herz erfüllt bis zum Rand, ja selbst das Zukünftige ist mir bekannt und das Außernatürliche

erfaßt mein Verstand. Wer handelt nach meinem Rath, der wandelt auf gedeihlichem Pfad; es kann ihm nicht mißlingen, durch mich mannigfachen, großen Vortheil zu erringen"[1]).

Aber nicht blos der Papagei der Rahmenerzählung, der die Geschichten alle für die schwache Frau erzählt, um sie vor der Sünde klüglich zu hüten, sondern die Papageien, die in den einzelnen Fabeln vorkommen, zeigen die Klugheit und Frömmigkeit derselben[2]). In

---

[1]) Im Jahre 1730 erschien die historische Beschreibung des alten Benediktinerklosters zu Oldisleben an der Unstrut, und Nachricht von dem ehemaligen Cistercienserkloster Sittichenbach. Darin wird p. 117 erzählt, daß in dem letzteren ein großer Schatz versetzt sei und hat er eine Münze abdrucken lassen, wo sich auf dem Averso ein Sittichvogel in einem Kranz und auf dem Reverse eine Figur im Brustbild als: „Silvester Abba Sitchenbechen" fand. Die Münze war ziemlich dick und von feinem Silber. Vgl. auch Varia Mando „Histor. Nachr. von unterird. Schätzen." p. 59. Sittich ist eben Papagei — und leitete man den Namen des Dorfes davon ab.

[2]) Vgl Benfey, Indien (Ersch und Gruber. II. 17. p. 186). Boode (bei Krünitz, 106. p. 441 etc.) versichert, einen Papagei gehabt zu haben, welcher auf dem Schiff den Matrosen das Gebet vorsagte und auch den Rosenkranz betete. — Caelius Rhodiginus (Antiqu. lectiones. III. cap. 52) erzählt, daß ein Cardinal einen Papagei für 100 Thaler kaufte, der das apostolische Glaubensbekenntniß hersagte. — Der grüne Papagei hat eine besondere Symbolik in Conrad v. Würzburgs „goldener Schmiede" v. 1850. Er sagt: „Der Sittich, der im schönsten Grasgrün glänzt und doch nicht wie gemeines Gras beregnet wird, sondern sich trocken hält, gleicht der Jungfrau Maria, die den heiligen Frühling gebar und immer un-

der einen Erzählung versöhnt er Mann und Frau, obschon er von der Frau Mißhandlungen erlitten hat (bei Iken 10 etc. ausführl. bei Rosen p. 30, wo er muhamedanisch geworden ist). Bei Iken spricht er aus einer Gruft eines Kirchhofs; bei Rosen hat er sich in einem Götzentempel niedergelassen, von wo er, wie ein Geist, aus einem Winkel zu ihr redet. — In der siebenten Erzählung (bei Iken p. 46) ist ein kluger Papagei, der seine Jungen rettet und durch seine Arzneikunde sich aus Gefahr befreit. Bei Rosen (1. 229) wird dies eingeleitet durch die Warnung des Papageis an seine Jungen, sich nicht mit den Kindern des Schakals einzu-

---

befleckte Jungfrau blieb." Daher erscheint ein Papagei auf dem Bild der heiligen Familie von Joh. v. Eyck — das Christkind spielt mit dem Vogel. (Vgl. Menzel, Symbolik. 2. 187.) Du Cange berichtet (Gloss. Lat. voce Citacus) von grünen Papageienbildern auf geistlichen Gewändern, aber es kann nicht das Bild Maria's sein, wenn die Schützengesellschaften seit dem 14. Jahrhundert als Papageiengesellschaften auch einen Papagei als Vogel schaffen. Auch hier ist die grüne Farbe die Ursache — und solche ist wunderbarer Weise auch die Farbe des Satans. Auch in südslavischen Sagen erscheint der Teufel im grünen Jägerrock. (Krauß, Sagen u. Mährchen. 2. 381.) Vgl. die Frage, welche über das Vorkommen solcher Schützenvögel an die deutsche Geschichts- und Alterthumsvereine gerichtet ward, deren Sitzung im September in Mainz stattfand. (Vgl. N. A. Zeitung, Nr. 315 vom 10. Juli 1887 im Feuilleton.) Man darf nicht übersehen, daß bei dem Pfingstschießen, welches die Stedinger Landwehr, das gegen Ende des 16. Jahrhunderts um Pfingsten gehalten wurde, man nach einem Papageien schoß und der Schützenkönig bei dem Festzug einen silbernen Papagei vor der Brust trug. (Aus von Halem in Strackerjan. Abergl. etc. 2. p. 105. n. 398.)

lassen: „Ihr seid vornehmen Geschlechts, der Schakal und seine Familie sind niedriger Abkunft; ihr habt so wenig miteinander zu schaffen, wie die Fische im Wasser mit denen des Thierreichs.“ Es ist das ein rechtes Wort der höheren Kaste von der niedrigen. Zuletzt prahlt der Papagei sehr mit seinen Kenntnissen von Alchemie und Schatzgräberei, was vielleicht mehr muhamedanischen Geschmack zeigt. — Eine andere Erzählung berichtet von der Klugheit und Treue des Papageien, der ein Freund des König Kobad war, der mit ihm Alles besprach. — In einer anderen Fabel hat König Djamasp einen verständigen und gelehrten Papagei, der über jedes Ding zu reden verstand. So ist in einer Sage, die als buddhistische Fabel Upham aus Ceylon mittheilt (vgl. Benfey 1. 286), der Papagei der Freund des Tigers. In einer Fabel des Pantschatantra (Benfey 2. 149) wird die verschiedene Natur zweier Papageiengeschwister[1]) gezeigt. Der eine ungastlich und unfreundlich — der

---

[1]) Derselbe Gegensatz ist auch in der Fabel vom künstlich gemachten Papagei und wirklich hölzernen zu erkennen. Der eine sieht blos aus wie ein Papchen, der andere kann künstlich reden. (Rosen: Tutin. 1. 210. Pertsch über Nechschebi. Zeitschr. der Orient. Gesellsch. 1867. Bd. 21. p. 522)

Siddhikür erzählt von einem König, der einen tanzenden Goldfrosch und einen kunstvoll sprechenden Papagei hatte. Da kam aber ein fremder Mann und an seinem natürlichen Gesang hatte er mehr Freude wie an der Kunst des Frosches und des Papageien (vgl. Jülg: Mongol. Mährchen. p. 188.)

Hiouen Thsang erzählt, daß, als ein König wollte fromme Versammlungshäuser zerstören, ein Papagei, dessen Figur die Mitte des Diadems des Königs der Geister überragte, mit den Flügeln schlug und schreckliches Geschrei ausstieß. Die

andere freundlich und milde, welcher Unterschied sich bei Brahmanen und Andern ihres Gleichen zu finden pflegt. Es wird aus neuerer Zeit berichtet, daß man Papageien zum Beten und dem Ruf: „Rama, Rama," abgerichtet hat[1]) (vgl. Bohlen, Alt. Ind. 1. 268). Kosegarten führt eine Stelle aus dem Pendnameh (ed. Sacy. n. LI. p. 255) an, wonach in Persien die Seelen gelehrter und weiser Männer mit ihm verglichen werden und es heißt: „Der Papagei seiner heiligen Seele war der Gefangenschaft in dem Käfig des Leibes überdrüssig geworden."

---

Erde erbebte und der König war zurückgeschlagen und auf die Erde geworfen (sur les contrées occid. 1. p. 44.)

Das Geschrei der Papageien wird oft erwähnt. In Ceylon (wie Hardy, Manual. p. 235 erwähnt) giebt es einen Distrikt, der Papageienlandschaft genannt wird. Am Abend versammeln sich die Papageien auf den Cocosnußbäumen, welche die Seeküste umgeben, und machen ein Geschrei, das Alles übertönt.

[1]) In Happels „Wunderbarer Welt" (3. p. 97) werden interessante Papageiengeschichten erzählt. Aus Nierembergs „hist. nat. lib." (10. 36) wird mitgetheilt, daß einmal ein Papagei, der einem Weinschenken gehörte, immer rief: „Der Wein ist sauer" — aber nachdem er bestraft ward, sprach er: „Köstlicher Wein."

Als Peter Hayn 1628 die spanische Silberflotte eroberte, wurde auch ein Papagei mit gefangen. Als er die Holländer das eroberte Silber zählen hörte, rief er aus: „Victoria, Victoria, o que bue neva, wie gut geht es uns!"

Lerius hatte einen Papagei von der Gattung, die man in Brasilien Ajourous nannte, drei Jahr unterrichtet, daß er die französische und brasilianische Sprache so redete, daß, wenn man ihn nicht sah, glauben konnte, es sei ein Mensch, der geredet hat u. A. m.

Ueberall im Tutinameh aller Versionen ist der Papagei klug, gerecht und kundig — er macht keinen Fehler und ist tugendhaft, — aber in den „sieben Weisen“ unterliegt er der Täuschung der Sinne; alle Weisheit hilft ihm nichts. Es ist eine buddhistische Lehre, die gleichsam gegen die brahmanischen Papageien des Tutinameh gerichtet ist.

---

## Der Wäscher.

Die Königin erzählt ferner als Beispiel gegen den Prinzen die Geschichte eines Wäschers, der am Flusse spülte; sein Kind spielte am Ufer mit den Wellen, sein Vater wehrte ihm nicht, er kam an eine tiefe Stelle und ging unter. Sein Vater will ihn retten und fällt auch hinein; der Bruder des Vaters kommt zu Hilfe; Vater und Sohn wollen sich im Anfassen an seinen Kleidern retten; sie ziehen ihn hinab; sie kommen alle drei um.

Es ist ganz salzlos, der Königin diese Geschichte zuzutheilen, um den Sohn anzuklagen. Der Sohn will nicht untergehn und will nur gerettet werden. Soll denn der Vater ihn nicht zu retten suchen! Der Vater ging doch mit dem Sohn zusammen unter; der König in der Rahmenerzählung stößt den Sohn selbst hinab.

Es ist nichts als eine theologische Lehre, die gegeben wird. Die Wellen des Flusses gleichen den Leidenschaften der Sinnlichkeit. Niemand war da, der den Knaben warnte; man kann aber daraus nicht gerettet werden, zumal nicht von solchen, die selbst untergehn müssen. Es zieht die eine Sinnlichkeit die andere hinab; man kann nur durch die eigene Meditation sich retten.

Die hebräische Version nennt allein lehrreich den Fluß פישון (Pischon). Der Hebräer folgt nicht der sogenannten afrikanischen Tradition, die, von Saadia Gaon an, den Pischon für den Nil erklärt, wie auch Benjamin von Tudela meint (ed. Asher. p. 96). Auch Samuel Jemsel sagt (Itineraires. ed. Carmoly. p. 523) „daß es eine allgemeine Tradition sei, daß der Pischon der Nil sei.“ Anderseitig ist die Auslegung weit älter, nach welcher der Phison ein indischer Strom sei. Der Targum erklärt ihn als solchen — Josephus deutet ihn als den Ganges, worin ihm auch viele Kirchenväter nachfolgen. Lassen (Ind. Alterthumskunde. 1. 528) will mit anderen Neueren ihn auch wissenschaftlich für den Indus halten. Dieser oder der Ganges wurde ohne Zweifel auch in dem Text, der dem M.S. vorlag, gelesen.

Der Unterschied von dem griechischen Syntipas ist nach dem Gedanken nicht wesentlich. Es ist hier blos der Vater, der mit seinem Sohne untergeht. Mit diesem stimmt wie immer der Syrer überein.

---

## Die Tauben.

Durch das Gleichniß vom Papagei, heißt es im M.S., habe zuerst Aristoteles den Sohn gerettet, nun aber, da das Weib geredet hat, wollen die Andern es ähnlich versuchen. Es gingen also sechs, um den Henker zu beruhigen, der siebente bittet den König, nicht in Uebereilung zu tödten, wie ein Täuberich dies gegen seine Frau gethan hat, und erzählt nun, wie dieser Körner mit seinem Weibe fleißig gesammelt und für den Winter aufgehoben habe. Der Mann warnte sein Weibchen,

davon anzurühren bis der Winter käme, damit sie dann zu essen fänden. Aber siehe da — im Sommer trockneten sie ein und das Gefäß schien nur halb voll. Da glaubte das Männchen, das Weib habe genascht und schlug es, bis es starb. Im Winter aber quollen die Körner auf und das Männchen sah, daß seine Frau ehrlich gewesen und er sie unschuldig getödtet habe.

Man muß auch hier sagen, daß als advokatisches Mittel für den Prinzen das Gleichniß sehr schwach sei. Denn die Frau war unschuldig; ein Ankläger fehlte und der Täuberich war nicht zornig nach Hörensagen, sondern weil er mit eigenen Augen meinte das Unrecht zu sehen.

Darin aber lag eben der buddhistische Lehrbeweis. Das Auge täuscht, wenn man ohne Wissen nicht tiefer sieht. Vor den Sinnen erscheint vieles in verschiedenen Zeiten anders. Es sind dieselben Körner — aber sie sehen nicht immer gleich aus. Der Täubrich dachte nicht nach, er erkannte die Natur der Dinge nicht — und darum war er ungerecht.

Es klingt wie buddhistisch, wenn Heraklit bei Plutarch (über das Wörtchen Ei in Delphi. cap. 18) sagt: „Auf einem Fluß kann man nicht zwei Mal gehn und ebenso kann man auch ein sterbliches Wesen nicht zwei Mal in dem nehmlichen Zustand antreffen, sondern durch die Heftigkeit und Geschwindigkeit der Veränderung wird es bald zerstreuet bald wieder vereiniget, bald kommt es, bald geht es weg“ etc.

Das M.S. giebt als Gegenstand der Fabel, sich vor Uebereilung zu hüten, Syntipas die Schmerzen der Reue an — was mehr oberflächlich ist. Die Fabel wird auch

in Kalila we dimna erzählt, um vor unüberlegtem Zorn zu warnen. (ed. Stark. Berol., 1697. p. 365.)

---

## Die weinende Hündin.

Der hebräische Text zeigt seine ausgezeichnete alte Quelle auch hier.

Ein Kaufmann hat ein schönes und gutes Weib. Sie sind einander so gut, daß bei einer Abreise des Mannes sie sich gegenseitig schwören, nie wieder zu heirathen, wenn einer von beiden stirbt.

Sie lebt so eingezogen, daß sie keine Toilette macht und nicht ausgeht. Da zieht eine Hochzeit vorüber und sie sieht durch's Fenster. Ein junger Mann sieht sie und liebt sie. Vor Sehnsucht wird er krank.

Eine Alte besucht ihn; er erzählt sein Leid und verspricht ihr Geld, wenn er zum Genuß des Weibes käme. Das Weib verspricht es — sie hat eine Hündin, der giebt sie einen Teig zu essen, darin Knoblauch und Pfeffer geknetet sind. Von den scharfen Speisen thränen der Hündin die Augen. Die Alte geht mit ihr zu der Frau und stellt sich selbst als ob sie weine. Die junge Frau frägt nach dem Grund ihrer Thränen. Die Alte spricht: „es sei die Hündin ihre Tochter gewesen; weil diese aber einem Jüngling verweigert habe den Willen zu thun — sei dieser krank geworden, und auf sein Gebet wäre sie in eine Hündin verwandelt worden, die ihr nun wie als Tochter nachfolge und weine. — Und die tugendhafte Frau glaubt's und spricht: „Auch ich habe einen Verehrer, der meinetwegen krank ist; führe ihn zu mir, daß ich nicht auch eine Hündin werde.“

Die Kupplerin eilt und findet den vermeintlich Kranken gar nicht im Hause. Sie will ihr Geld nicht verlieren und sucht daher einen Andern. Sie findet den eben angekommenen Gatten. Der läßt sich verleiten mitzukommen, um — wie er sagt — zu prüfen, wer es ist.

Da führt sie ihn in das eigene Haus. Die gute Frau erschrickt aber nicht, sondern schnell gefaßt fährt sie den Mann um seiner Sünde willen an. Alle Entschuldigungen helfen nichts. Er muß Abbitte thun und Geschenke geben. —

Wieso der Weise diese Geschichte zur Anklage gegen die Königin richten kann, ist darum nicht recht ersichtlich, weil von Anklage und Verleumdung eigentlich nicht die Rede ist. Das, was die Frau dem Mann vorwarf, war ja an sich wahr —; aber das ist richtig, daß das wahrhafte Argument der Geschichte eine ungemeine Anklage gegen die Sinnlichkeit überhaupt ist.

Es ist eine gute Frau — sie hat geschworen, sogar nach dem Tode des Mannes ihm treu zu sein, sie hat den Jüngling zurückgewiesen — aber die Lust ist doch in ihr; sie braucht nur eine Gelegenheit und diese kann beschaffen sein wie sie will.

Die Fabel mit der weinenden Hündin ist doch sehr thöricht. Es war doch so leicht zu untersuchen, ob die Hündin wirklich weinte. Die Geschichte mit der Verwandlung war allerdings Abergläubischen möglich, aber daß es darum geschehen sei, weil Gott ein Weib bestrafen wollte, welches treu und tugendhaft sein wollte — das mußte auffallen. Es fiel ihr nicht auf, weil die Lust in ihr war; sie wurde dumm, weil sie wollte. Es bewährt sich an ihr, was das indische Sprüchwort sagt (bei Böhtlingk. n. 4670. tom. III. p. 5): „Was bewirkt

wie Wein Geistesverwirrung? Die Lust. Wer sind die Räuber? Die Sinnesgegenstände. Wer ist die Schlingpflanze des weltlichen Daseins? Die Gier. Wer ist unser Feind? Der Müßiggang."

Und die Frau ist jetzt nur dumm aus Lust —; sie ist bald wieder so klug und geistesgegenwärtig, als sie ihren eigenen Mann sieht, der ihr statt des anderen herbeigebracht wird. Jetzt ist sie nicht mehr getäuscht, jetzt kann sie sich selber verstellen und täuschen. —

Daß dieses die richtige Deutung ist und die Fabel aus indischem Ursprung stammt, läßt uns die Erzählung bei Somadeva bhatta (ed. Brockhaus. 1. p. 144) erkennen. Dort soll ganz ebenso ein Weib, deren Ehemann in der Ferne ist, betrogen werden. Das Ehepaar hatte jeder von Siva einen Lotos empfangen, der, so lange er blühte, von der Tugend eines jeden von ihnen zeigte. Nun wollten üble Leute, die an Tugend nicht glaubten, die gute Devasmita verführen. Eine schlaue Person gab sich dazu her, richtete eine Hündin ganz ebenso zu und erzählte der Gattin folgendes: „In einem früheren Dasein waren ich und jene die beiden Gemahlinnen eines Brahmanen; während er auf Befehl des Königs, um seine Aufträge zu vollziehen, in ferne Lande reiste, lebte ich nach freier Lust mit andern Männern, so daß dieser Leib nicht um seine Genüsse betrogen wurde, darum mit Recht nennt man es das höchste Gesetz, an den zu einem Körper vereinigten Elementen und Sinnen nicht zum Verräther zu werden; aus diesem Grunde bin ich hier auf dieser Erde wiedergeboren worden, als eine solche, die sich ihres Daseins erinnert. Die andere Gemahlin bewahrte ihrem Gatten, obgleich er von Allem nichts erfuhr, ihre Treue,

deswegen ist sie als Hündin wiedergeboren worden, doch erinnert auch sie sich ihres früheren Daseins."

Mit raffinirter Feinheit verwandelt dies Weib Wahrheit in Lüge, Recht in Unrecht mit einem scheinbaren Grunde. Epiphanius der Kirchenvater hat im Sinne der buddhistischen Lehre die Nachricht, daß wer einen Menschen tödtet, in den Leib eines κελεφός übergeht; ich habe schon früher gedeutet, daß dieser κελεφός nichts als ein כלב (Kelph) ein Hund sei [1]), — dieses bestätigt sich hier in der Sophistik des Weibes. Es wird als ein Mord und als ein Unrecht angesehn, einem Liebeskranken nicht zu helfen; man nimmt ihm gleichsam das Leben — und darum lehrt die trügerische Sophistik, die sich als Karrikatur der höchsten Milde darstellt, wie sie Buddha lehrt, daß die, welche wie eine lüsterne Hündin gelebt hat, als Mensch — und die, welche treu gewesen ist, als Hündin wiedergeboren ist.

Die Geschichte in Somadeva bhatta widerspricht der in unserm Buche, während sie sie doch erklärt. Devasmita, so ist der Name der Frau, läßt sich nicht betrügen; sie sagt, sie habe diese Pflicht des „höchsten Gesetzes" bisher nicht gekannt, bleibt treu und bestraft die Männer, welche durch diesen Trug sie verführen und ihren Mann auslachen wollen. Es fehlt der Geschichte darum auch der zweite Theil von dem Trug gegen den Mann.

Unsere Fabel ist pessimistischer. Sie läßt die Frau die Fabel von der Hündin glauben und von der Gelegenheit einer scheinbar entschuldigten Lust überwunden werden; sie läßt sie ernsthaft meinen, als ob es eine

---

[1]) Vgl. meine Literatur und Symbolik. p. 199.

Sünde sei, einem liebeskranken Manne nicht zu helfen; sie heuchelt darum ihrem Manne gegenüber, statt ihm wie Devasmita zu helfen.

Nichtsdestominder stammt sie aus derselben Quelle her — nur ist eine überwundene Tugend aus einer siegreichen umgewandelt. In arab. und pers. Mährchen kommen solche Verwandlungen wie die in die Hündin vor. In der Geschichte des Greises und der zwei schwarzen Hunde (in Tausend und einer Nacht. ed. König. 1. 28) ist es eine Fee, die böse Brüder in Hunde verwandelt; aber die Wendung in Somadeva bhatta ist originaler. Die Kupplerin stellt sich als Belohnte dar, weil sie im andern Leben geliebt hat [1]). Sie verwandelt den Lohn der geistlichen Liebe in den für Lust; der „Verwandlung" fehlt der natürliche Grund — auch ist das „Gebet" nicht sowohl profan — als in dem Munde des Jünglings unwahrscheinlich, es ist der „Gott" unbenannt; es sind gewiß nur Umarbeitungen der indischen Sage. — In Nechschebi und Kadiri findet sich nur der zweite Theil der Erzählung [2]) wie in Somadeva bhatta nur der erste.

---

[1]) Daß Hunde weinen, ist nur in der Fabel angenommen. Sonst galt es in der Naturgeschichte, daß Kameele weinen. Im Targum scheni wird von den Kameelen gesagt: בכין, sie weinen (vgl. meine Kaiser- und Königsthrone. p. 143). In der That behaupten das Reisende, wie Timkowski (Voyages. ed. Klaproth. 1. 201; cf. Ritter, Erdkunde. 13. 620). Sueton erzählt, daß die Pferde beim Tode Caesars Thränen vergossen haben, und Plinius meint in der That (8. 42. hist. nat.), daß Pferde aus Sehnsucht nach ihrem Herrn weinen können. Vgl. Francisci, Höllischer Proteus. Nürnberg, 1690. p. 1046 etc.

[2]) Sindibadnameh hat auch nur den zweiten Theil wie

Wo die Frau wie Devasmita rein geblieben, kann der zweite nicht verbunden sein. Der Lehrer der Fabel im M.S., die sich im Syntipas wiederholt, hat beide Theile mit gutem Grund verbunden, um zu zeigen, daß, die zuerst so dumm schien — ebenso klug sein konnte. Doch existirte auch die Geschichte von der Hündin im Sinne unserer Erzählung, wo die Frau in die Netze der Kupplerin fällt, auch ohne den zweiten Theil, wie dies aus der Erzählung in der Disciplina Clericalis (ed. Schmidt. p. 53) hervorgeht und in der lateinischen Version der Gesta Romanorum (ed. Oesterley. p. 328. cap. 28) sich wiederholt.

In den mongolischen Sagen (ed. Jülg. p. 92) wird einem Mann zur Belohnung eine rothfarbige Hündin gegeben, die bei Tag eine Hündin, bei Nacht seine Frau war. Am Tage warf sie wieder die Hundehülle um. Als er diese verbrannte, verließ sie ihn. Das hat mit unserer Sage nichts zu thun — und gehört in die Tradition der Schwan-, Wolfs- und Hundereigen, die sonst vorkommen (vgl. meinen Schwan. p. 17 u. Anm. p. XXV).

Merkwürdiger und offenbar mit unserer Erzählung verwandt ist das Gedicht „Frauenlist“ (bei v. d. Hagen, Gesammtabenteuer. 2. n. 26. p. 87 a). Da ist auch eine Frau, die lange und trotzig der Versuchung widersteht, bis der Bewerber droht, sich zu erstechen. Da will sie sich mit ihrem Herzen besprechen — und das Herz (ihre Lust)

---

Nechschebi und in sehr ungünstiger Form für die Frau. Ihren indischen Ursprung erkennt man aus der Geschichte, welche Lassen aus dem Sukasaptati mitgetheilt und Teza im libro di setti savy di Roma. ed. D'Ancona. p. LXIII. not. übersetzt hat.

sagt: „Um die Liebe solle man Leib, Gut und Ehre wagen; die Liebe gebot Gott selber, sie ist stärker wie der Tod.“ Auch ohne die Dazwischenkunft des Hundes übt sie gegen sich dieselbe Sophistik aus, welche im Somadeva bhatta die schlaue Verführerin anzuwenden versucht.

Das ist es eben, was unsere Lehre sagen will, — der eigene Sinnenreiz verführt den Menschen — alles Andere ist blos Gelegenheit.

---

## Die Folgen der Jagd.

Eine der merkwürdigsten Erzählungen des M.S. ist n. 6. Sie offenbart die originale Mittheilung derselben, aber auch die Unklarheit und Willkür bei der Wiedergabe.

Die Königin — führt das Beispiel an -- sagte, daß wenn ihr Gemahl ihr nicht folgen würde, Gott ihm das vergelten werde, ihm und seinen Räthen, wie er Rache nahm an den Räthen des Königs von בצרה. Aber der Nachdruck der Erzählung liegt gar nicht auf der Erwähnung eines „Rathes“ — es kommen, wenn auch die Worte der Königin zu beachten sind, gar keine „Räthe“ vor; das wird gar nicht erzählt, daß „Räthe“ getödtet werden.

Die eigentliche Lehre, aus welcher sie gebildet ward, ist gar nicht verstanden.

Es handelt sich um ein buddhistisch Beispiel gegen die Sünde der Jagdleidenschaft, die der Lehre Buddha's ein Gräuel war.

Ein Spruch schon im Mahabharatta heißt: „Die Besten unter den Männern haben erklärt, daß es vier

Laster bei den Fürsten gäbe: Jagd, Trunk, Würfelspiel und zu große Fleischeslust" [1]).

Zu dem Könige von Vatsa sagte der Muni vom Himmel (Som. Bh. 2. p. 71): „Die Jagd ist ein Unrecht bei den Königen und durch sie haben viele andere Könige, wie die von ihnen verfolgten Rehe ihren Untergang gefunden. Wie kann auch die Jagd Vergnügen schaffen, da sie einem scheußlichen Rakschuß gleicht, wilde Töne ausstoßend, nur auf Fleisch den Sinn lenkend, von Staub bedeckt, die Haare emporgesträubt, die Zähne fletschend" etc. Es wird von einem König Jogananda erzählt, der durch unrechte Zauberkünste auf den Thron gekommen — einen Minister hatte, der ihn haßte, weil er ihm seinen Sohn früher getödtet hatte – auch einen Sohn besaß, der leidenschaftlich auf die Jagd ging — sein Pferd führte ihn in eine weit entfernte Waldgegend — er wußte nicht wo er war und stieg auf einen Baum, sich zu retten — kam aber wahnsinnig nach Haus, weil er einen Bären treulos verrathen wollte und wurde erst dort geheilt. Trotz seines andern Endgeschickes haben wir das Urbild unserer Fabel. Es ist auch im M.S. ein König, ein einziger Sohn; es zeigt sich die unbändige Jagdlust. Wenn von einem Minister erzählt wird, der

---

[1]) Aehnlich heißt ein anderer Spruch: Jagd, Würfelspiel, Weiberhuldigung, Trunk und Alles, was damit im Zusammenhang steht, wird von Weisen getadelt. Und doch sieht man gar sehr gelehrte Männer an jenen hängen. Vgl. Böhtlingk, Indische Sprüche. n. 4933. Vgl. die Erzählung von Purna (Burnouf Buddh. Ind. p. 226. 27), wo ein Jäger den Purna als Çramana (buddhistischen Bettler) tödten will. – Eine schöne Episode gegen die Jagd giebt Sindibadnameh in seiner zehnten Erzählung. (Journal asiatic. ed. tom. 36. 1841. p. 10.)

treulos gegen den König ist, so erfahren wir aus der Geschichte von Jogananda den Grund davon. Der König hatte ihm früher das ärgste Weh erwiesen. Auch danach erweist sich der indische Ursprung.

Im M.S. wird von einem König in בצרה geredet. So schrieben die Juden im Mittelalter das berühmte Basra — von dem auch die arabische Sage vielerlei erzählt. Es scheint aber von dem Hebräer nur so verstanden und gelesen zu sein, wahrscheinlich ist בוכרה, d. i. Bokhara zu verstehen. צ und כ wurden arabisch und syrisch oft mit einander verwechselt (vgl. die Sage in 1001 Nacht, Hammer und Zinserling. 3. p. 6 von Abukir und Abußir) und es ist nicht unwahrscheinlich, daß das Bazaira oder Bazara bei Curtius (VIII. 1 und 2) mit Bokhara, Bochara eins ist, dort waren große Wälder und viele Jagd. Dort war es, wo Alexander der Grosse einen mächtigen Löwen überwand. —

Der Königssohn fällt in die Gefahren der Leidenschaft der Jagd, wie dies in der europäischen Welt [1]) oft der Fall ist, wo die Jagd auch als verderbliche und schädliche Leidenschaft zumal von der Kirche und ihren

---

[1]) Wir wollen einige Beispiele zusammenstellen. Durch seine unzeitige Lust an der Jagd ging der Longobarde Alahis unter. (Paul Diacon, Longobardengesch. 5. 39.) Der Longobardenkönig Aistulf stirbt auf der Jagd. (Leben der Päpste. ed. Abel. Deutsch. p. 170.) Die Karolinger waren gewaltige Jäger und Karlmann III. kam auf der Jagd um. Die Kirche stellte solche Unglücksfälle als ein Gericht dar, so auch als der hoffnungsvolle Heinrich, ein Welfe, auf der Jagd sein Leben verlor (vgl. mein Iron und Isolde. p. 7. 8). Interessante Jagdgeschichten erzählen Helmold (cap. 33) und Lambert von Aschaffenburg zum Jahr 1072 und 1076.

Lehren geschildert wird. Der Königssohn jagt einem Hirsche nach, der ihn bis in unbekannte Gegenden verlockt; der Hirsch ist selbst dämonischer Art, wie in mancherlei Sagen. In der Heldensage wird König Dietrich durch einen Hirsch verlockt; er jagt ihm nach bis in die Hölle. Es ist ein Abbild dieser Erzählung die Sage in den Gesta Romanorum. Ein Ritter jagt auf schwarzem Roß einem Hirsche nach; dieser rannte in die Hölle. Der Reiter wird nie wieder gesehen. Ein gottloser Jäger in Tyrol, der nicht aufhörte zu jagen, sieht plötzlich einen weissen Hirsch; er folgt ihm nach und findet sich in unzugänglichen Felsen, wo er umkommt. (Zingerle, Sagen aus Tyrol. p. 122.) Ein schwarzer Hirsch lockt den Grafen von Wildenstein; er fährt zerschmettert in die Tiefe. (Wolf, Beiträge zur Mythol. 1. 105. etc.) Es führt dies in Europa in die Sagen vom wilden Jäger, auf welche hier nicht eingegangen sein kann. Auch in der japanischen Sage (Brauns. p. 191) verführt der Dämon in Gestalt eines Hirsches den Jamatòke [1]).

Die Jagd galt als ein lebendig Bild der Sinnlichkeit selbst, die Lust nach Frauen wurde durch das Gleichniß von dem Rennen nach Hirschen und anderem Wild dargestellt. Iron von Brandenburg [2]), dieses Urbild eines

[1]) Ich habe schon von der funfzehnten Sage in Hahn's Buch „Albanesische Sagen" bemerkt, daß sie Züge der Sindbadsage enthält. Sie hat auch den Bericht von der Jagd des Prinzen und seinem Lehrer. Sie erblicken beide einen großen Hirsch. Der Lehrer verlor den Prinzen, und man glaubte ein Raubthier habe ihn gefressen. Da trauerte der König, daß er alle Häuser schwarz anstreichen ließ. 1. 132.

[2]) Ein Abbild der Sage Iron's, der durch Jagdlust in das

Jägers in der deutschen Sage, soll gewarnt werden durch seine Frau, die ihm ihr Abbild im Schnee zeigt. „Das ist dein Wild, das du jagen sollst, spricht sie, wird es von dir nicht gejagt, so von Andern." Als Aki ihn aus Eifersucht erschlagen hat, spricht er zu Dietrich: „Er wollte ein zweifüßig Thier jagen."

Das Vorbild dieser Sage steht bei Parthenius (cap. 10). Kyanippus ist ein unermüdlicher Jäger, der sein Weib — die Kydippa — darum vernachlässigt. Sie geht ihm in den Wald nach. Er jagte gerade einen Hirsch, da finden seine wilden Hunde die Gattin und zerreißen diese statt des Thieres. — In mancherlei Sagen kommt es vor, daß die Jäger Hirsche jagen und Jungfrauen finden. In einem bayerischen Ort jagt ein Jäger einen Hirsch — und statt seiner, den er gewonnen zu haben glaubt, trifft er eine Jungfrau, die mit ihm im Brunnen versinkt. Der König jagt bei Regensburg einen Hirsch und findet seine Tochter, die sich von einem Riesen (Dämon) entführen ließ. (Panzer, bayr. Sagen. II. p. 185. 186.) Auch der Hirsch ist dem M.S. ein dämonischer. Er ist die Rakschasa selbst, die das Bild der Jagd an sich ist; der Hirsch verschwindet und eine Jungfrau wird von ihm gefunden, die er bald als eine Rakschasa erkennt. Die Rakschasen sind böse Geister, die Menschen fressen, an Fleisch und Blut sich sättigen und in mancherlei Gestalten sich wandeln [1]. Ich habe schon früher (Ja-

Gebiet eines anderen nicht befreundeten Herrn geführt wird, ist die Geschichte der Jagd des Pfalzgrafen von Tübingen, von welcher Uhland im ersten Band der Germania handelt.

[1]) Solche Rakschasen sind das Weib und der Ziegenbock in der vierten Erzählung des Siddhikür, welche die sieben Khane quälen. (Sagas from the far East. London, 1873. p. 95.

panische Sagen. p. 48) darauf aufmerksam gemacht, daß der Dämon im Buch Tobias, der alle die tödtet, welche sich mit Sara — der Tochter Raguels — vermählten, eine solche Rakschasa war. Die Sage ist der ähnlich, nach welcher in Somadeva bhatta ein Rakschasa alle Verlobten der Tochter des Königs Devasena tödtete, bis er von Vidushaka überwunden ward (2, p. 24).

Das Ungethüm in der angelsächsischen Erzählung von Beowulf, das Grendel genannt ist, hat völlig die Natur des Rakschasa (Beowulf. ed. Leo. p. 71). Grendel wird von Beowulf besiegt, indem er ihr den Arm aus der Achsel riß, wie Viduschaka dem bösen Geist den Arm abhieb [1]).

Die Rakschasa in unserer Erzählung hat es auf den jagdlustigen Königssohn abgesehen; als Mädchen, die vornehm sein will — sie giebt vor auf einem Elephanten mit dem Heere geritten zu sein, von welchem sie herabgefallen wäre —, erscheint sie bittend, es möchte sie der Prinz auf sein Pferd nehmen — so würde sie ihn den Weg zeigen. So leitet sie ihn in ein wüstes Haus. Dort unten bittet sie ihn, einen Augenblick zu halten — sie hätte ein nothwendig Bedürfniss; da sie

---

[1]) Arabisch Ghul, wie sie auch in der parallelen Erzählung in den vierzig Vezieren (Tausend und eine Nacht. ed. König. 2. 75) genannt wird. Merkwürdig ist die vierte Hymne der fünften Abtheilung im Rigvede (ed. Langlois. p. 391). Es heißt v. 170, daß die Rakschase, welche kommt bei der Nacht wie eine Eule, ihren Leib in böse Finsterniß hüllend, falle in Abgründe ohne Ende. O daß der Lärm der Mörser sie tödte. v. 22: Gieb den Tod diesen bösen Geistern, welche die Gestalt von Eulen, Uhu's, Hunden, Wölfen, Geiern annehmen. O Indra, schlage den Rakschasa mit einem Stein.

aber verzieht, wird der Prinz neugierig, steigt ab und sieht durch die Mauer und hört wie das Mädchen eine solche Rakschasa ist (שד) und zu andern ihresgleichen sagt: „Ich bringe euch einen jungen Mann“, und die andern antworten: „führe ihn nach dem bestimmten Ort, dort wollen wir uns seiner bemächtigen.“ Erschrocken steigt er wieder auf sein Pferd; das Mädchen kam wieder als Mensch heraus und setzte sich hinter ihn. Da sieht sie sein blasses Gesicht; was ihm fehle, fragte sie; er sagt, daß er einen Feind habe, vor dem er sich fürchte. Und du bist ein Königssohn, sagt sie, und fürchtest dich! „Ja, sagte er, aber ich kann ihm nicht beikommen.“ Sie sagt: „Ueberwinde ihn mit Gold.“ Er wird sich nicht überwinden lassen! „Nun so rufe doch deinen Gott an. Und er that es und sprach: Gott rette mich vor diesem bösen Geist. Wie sie das hörte, erschrak sie, stürzte vom Pferd und verschwand. Eine ähnliche Geschichte (und der von Grendel ähnlich) findet sich wieder im Somadeva bhatta (1—94). Sridatta wandert mit seinem Freunde Nischturaka; da sehen sie auf dem Wege ein Mädchen, das laut schluchzte und ihnen zurief: „Ich armes Mädchen habe mich verirrt, mein Weg war nach Malava gerichtet.“ Mitleidig nahmen sie sie mit. Da in der Nacht, als sie in einem Dorfe oder Stadt (בחורבה) blieben, wachte Sridatta auf und sah wie das Mädchen als Rakschase seinen Freund ermordet und sein Fleisch verzehrt habe. Da faßte er sie bei den Haaren um sie

---

[1]) In der fünfzehnten Erzählung des Siddhikür werden statt der Rakschasan Vögel genannt, welche das Losungswort dem Lauschenden verrathen, wodurch der verrätherische Freund bestraft und die Weisen gerettet werden.

zu tödten, da verwandelte sie sich in eine Himmlische, deren Fluch gelöst, weil er sie an den Haaren griff und macht seinen Freund wieder lebendig.

Bei den Geschichten des Somadeva nehmen alle diese Geschichten ein gutes Ende. Das ist sonst nicht der Fall.

Auch nicht in dem japanischen Mährchen von dem gebesserten Geizhals (meine japan. Sagen. p. 54), der eine Frau haben wollte, die nicht äße und doch tüchtig sei. Da kam ein schönes Mädchen und bot sich ihm zur Frau an. Einst, als er unverhofft nach Hause kommt und durchs Schlüsselloch ins Zimmer sieht, bemerkt er, wie oben der Prinz, daß es eine Rakschase sei. Die forderte ihn auf zu baden; kaum saß er in der Wanne, merkte er, daß das Weib die Wanne auf ihren Kopf nahm und damit dem Berge zueilte. Da zitterte er und betete zu Gott und versprach, er wolle sich bessern, wenn er gerettet würde. Da ging die Frau mit der Wanne unter einem Baume weg, dessen Aeste die Wanne berührten. Rasch faßte er dieselben an und zog sich leise auf den Baum, ohne daß es jene merkte. Als diese vorüber war, stieg er herab und folgte ihr ungesehen nach. Da stand sie still vor einer schauerlichen Felsenschlucht — rief ihre Kinder und sprach, sie habe ihnen vortrefflichen Fraß mitgebracht. Indem sie die Wanne öffnete, sah sie, er sei nicht mehr da — „aber ich werde ihn schon wiedergewinnen, weil ich mich in eine Spinne verwandeln will.“ Die Andern aber sagten: Hüte dich, da er es gemerkt hat. Er wird auf dem Heerde drei Haare ins Feuer werfen, so bist du verloren. Und so geschah es.

Man sieht, es ist dieselbe Geschichte, nur daß die Fabel im M.S. deutlicher noch die Strafe zeigt, weshalb

der Prinz in die Hände der Rakschasa fällt. Auch hier erfährt er wie er sich retten soll, durch die Rakschasa selbst, wie der „Geizhalz“, als er sich besserte und betete, durch die Genossen derselben die Mittel, wenn auch unfreiwillig, zu seiner Rettung erhielt. Sie hört den Namen Gottes anrufen gegen sich als den bösen Geist und verliert dadurch ihre Macht. Sie erschrickt, fällt vom Pferde und ותשבר wird aufgelöst, d. i. sie ist machtlos. Aehnliche Sagen wiederholen das. Die Macht des Teufels ist verloren, wenn der Name Gottes genannt oder sein eigener Name genannt wird. Als der heilige Olaf, dem der Riese eine Kirche auf dämonische Weise bauen will, erst weiss, daß der Satan „Wind und Wetter“ heißt und dies ausspricht, stürzt der Riese vom Kamm der Kirche herab und zerbrach in viele Stücke. Der Teufel muß weg, wenn er das Evangelium Johannes auch nur pfeifen hört (Grimm, Myth. 970), er kann das Lied „Wer nur den lieben Gott läßt walten“ nicht ertragen. Als er irgendwo in das Haus und Herz dringen will und klopft — der Andere ruft: In Gottes Namen herein! Da verschwand der Böse. (Strackerjan, Sagen aus Oldenburg. 2. 268. n. 204 a.) Als er einen Blutbund mit einem Schneider machen will und dieser nicht seinen Namen, sondern den von Jesu von Nazareth nannte, entwich er durchs Fenster und verschwand (Strakerjan. n. 217. 6. etc.); als die Hexen einen Knaben verleiten wollen zu sprechen: Ich beschwöre bei dem Teufel etc. und er sprach: Ich beschwöre bei Gott und allen Heiligen, da waren sie alle verschwunden (ib. 229 a) [1].

---

[1]) Als das Mädchen, welches der Teufel abholen will,

Der Hebräer läßt den Prinzen „nach seinem Brauch“ anbeten, der christliche Syntipas läßt ihn „Herr Christe“ anrufen. — Als die Asen in Angst waren vor dem Steinriesen, der sich eingeschlichen hatte, die Burg zu bauen, da dachten sie an Thor, der weit von hinnen war, und er war im Augenblick da mit seinem Hammer, jenen zu erschlagen. So hilft auch im indischen Leben der Gedanke an die göttlichen Helfer und sie helfen auf der Stelle. Vararuchi zeigt dem Sakatula die Göttin Ganges, die er durch sein stilles Gebet herbeirufen kann. Sogar ein Rakschasa spricht zu diesem weisen Manne: „Ich bin dein Freund; so oft du mein gedenkst, werde ich in deiner Nähe sein.“ Ein anderer Rakschasa lehrte: „Bei Tage haben wir keine Macht“, (drum konnte der böse Geist dem Prinzen zuerst nichts thun) und auf die Frage, warum blos bei Nacht? antwortete er: „Am Tage wenn die Sonne strahlt, haben diese gefallenen Wesen als Yakscha's, Rakschasas und Pisacha's keine Macht, darum erfreuen sie sich nur in der Nacht. Wo übrigens die Götter nicht verehrt werden, noch auch die Brahmahnen, wie es die heiligen Bücher befehlen oder wo ohne Rücksicht auf fromme Satzungen alles gegessen wird, dort nur können sie ihre Macht ausüben. Wo aber die Menschen der Fleischspeisen sich enthalten oder wo tugendhafte Frauen sind, da gehen sie niemals hin; auch Fromme, Helden und Weise greifen sie niemals an.“ (Somadeva bhatta. p. 68.)

Der hebräische Text verbindet nun mit der Ge-

---

nieste, sprach ein Bub: „helf Gott!“ und der Teufel fuhr fuchsteufelwild zum Fenster hinaus. (cf. Alpenburg, Mythen und Sagen. p. 276. 77.)

schichte von dem Prinzen und der Rakschasa noch eine andere, welche in den andern Versionen von ihr getrennt ist; grade wie bei der Sage von der weinenden Hündin muß man aber dem hebräischen Text die Originalität zusprechen. Die beiden Geschichten gehören zu einander. Es heißt nehmlich, daß der Prinz nach dem Verschwinden der Rakschasa weiter reitend eine Quelle fand; aber wer aus dieser Quelle trank, ward in ein Weib verwandelt. Als nun der Jüngling hilfesuchend umherblickte, sah er ein anderes Weib, daß zu ihm sagte: „Willst du mein Mann sein, will ich dich retten.“ Er schwur, — sie gab ihm aus einer andern Quelle zu trinken und er ward ein Mann. Da nahm er sie mit sich, erzählte seinem Vater Alles und der böse Rathgeber ward getödtet.

Weil der Prinz den Hirsch verfolgt hat — der nur die verwandelte Rakschasa selbst gewesen ist, darum findet er auch den Brunnen. Denn Hirsche sind immer mit Brunnen verbunden.

Herakles wurde im Alterthum durch einen Hirsch symbolisirt, weil er wie dieser Schlangen überwindet und Quellen sucht und findet.

Artemis war zumal die Hirschkuh gewidmet, weil sie an Quellen und am Wasser überhaupt verehrt ward.

Von dem eddischen Hirsch Eikthyrnir fallen so viele Tropfen, daß sich davon alle Ströme füllen, wie es im Grimnismal heißt. In der flämischen Schwanensage führt ein Hirsch den Oriant an den Brunnen, wo er die Beatrix findet. Bei einem Brunnen findet Raimund die Melusine, und eines Hirsches geschieht Erwähnung, da seine Haut zerschnitten werden soll, um das Landmaß zu werden. Arthur schlägt seinen Rittern vor, den

weißen Hirsch zu jagen und verspricht dem Glücklichen einen Pokal zum Trinken, am Brunnen natürlich. (Vgl. San Marte. Arthursage. p. 100 not. und Holland. Chrestiens von Troyes. p. 17. 18 not.) Solche Verbindung von Hirsch und Brunnen erscheint nun in allen Sagen. Ein Hirsch, weiß mit goldnem Geweih, zeigte in Schleswig den schönsten Brunnen, der nun Hirschhornbrunnen heißt. (Müllenhof, Sagen. n. 122. p. 104.) In Tyrol war ein Hirschbrunnen, weil ein Hirsch darin sich gebadet und ihn besonders heilkräftig gemacht hat. (Zingerle, Sagen aus Tyrol. n. 198. p. 123.) In Rüdersdorf im Voigtland war ein ehemalig silberheller Quell. Man sah an ihm eine weiße Hirschkuh; als man nach ihr schoß, versiegte der Quell. (Eisel, Sagen aus dem Voigtland. n. 592. p. 237.) Dasselbe wird aus dem Harz erzählt. Der Hirsch scharrt eine Quelle mit dem Fuß aus der Erde. (Vgl. Wolf, Beiträge. 1. 106.)

Der Sinn dieser Sagen tritt deutlich hervor. Das Jagen des Hirsches ist die Jagd der Sinnlichkeit und der Brunnen bildet den Genuß der Liebe ab. Daher heißt es, daß Artus dem, der den weißen Hirsch errang, den Kuß der Liebe gestattet, den er der schönsten Dame geben kann. Daher verwandelt sich der Hirsch — wie in dem M.S. in die Rakschasa — in irgend eine schöne Jungfrau. In Böhmen erzählte man sich von einem wunderbaren Hirsch, welcher ein verzaubertes Mädchen darstelle. (Grohmann, Sagen aus Böhmen. p. 274.)

Wie in Bayern einmal zwölf schöne Hirsche geweidet haben aber als ein Jäger sie zu schießen trachtet, tritt ihm eine schöne Jungfrau entgegen; sie faßt ihn bei der Hand und sinkt mit ihm in den Brunnen, da war eine Ebene mit vielen weißen Hirschen und

Jungfrauen; es war das Abbild eines Paradieses der Lust, wie es der Tan des Tannhäusers war, wohin der Jäger verlockt war. (Panzer. 2. 185.)

In der kirchlichen Legende hat sich die fleischliche Liebe in die geistliche verwandelt. Im Psalm 43 heißt es: „Wie der Hirsch nach Wasser schreiet (sich sehnt), so schreiet meine Seele, Gott, nach dir.“ Die geistliche Liebe wird dadurch ausgedrückt. Chrysostomus sagt: „Der Hirsch ist ein dürstendes Thier, daher er zu den Wassern öfters eilt. Und er dürstet nicht blos nach seiner eigenen Natur, als weil er die Schlangen frißt.“ Interessant ist, was ein mystischer jüdischer Autor zu obigem Psalm bemerkt: „Die Hirschkuh ist ein sehr frommes Thier. Zu ihr kommen alle andern Thiere, wenn sie dürsten und bitten, daß sie ihre Augen aufheben möge zum Himmel um Wasser. Was thut sie? Nachdem sie eine Grube gegraben, in deren Mitte sie ihre Hörner steckt, ruft sie zu Gott, — und dieser erbarmt sich und die Oeffnung wird voll Wasser.“

Deshalb ist der Hirsch das Bild der Taufe Christi geworden. In einem römischen Bild steht der getaufte Heiland im Wasser und unter ihm ein trinkender Hirsch. (Aringhi, Roma Sott. 1. 381.) Aus einem silbernen Hirsch ergießt sich das Taufwasser in der Kirche Maria Maggiore in Rom. Auf einem allegorischen Bild reitet Christus als Amor dem Brunnen zu. In der „Goldenen Schmiede“ stellt Konrad von Würzburg Gott als den Hirsch dar in seiner Liebe zur Menschheit, in der er sich wie der Hirsch alte Geweihe abwirft, um neue zu gewinnen, in Christo Jesu verjüngt. (v. 1364.)

Dies gab zu einem christlichen Brauch die Gelegenheit, die als solche noch nicht verstanden wird.

Die meisten und ältesten Kirchen waren an den Wassern gebaut. Im „Hirten Hermas“ heißt es: „Siehst du vor dir einen großen Thurm, der über den Wassern gebaut wird? Ich fragte, warum ist er über Wasser gebaut? Die Antwort kommt, weil unser Leben durch Wasser selig wird.“ Und der Grund ist nicht blos, daß Paulus hinausging an das Wasser, um zu beten (vgl. meinen Thurm und Glocke. p. 145), sondern weil sie die Stätte war, wo man zum Gebet sich sehnte in Liebe dürstend; daher es die Hirsche waren, die in der Sage die Stätte angaben, wo eine Kirche gebaut werden sollte (vgl. Wolf, Beiträge. 1. 182). Karl der Große wurde durch einen Hirsch nach der Stelle geleitet, wo er einen Dom baute. Markgraf Otto von Brandenburg war ein eifriger Jäger. Es war im Jahr 1180, als er unter einem Baum schlief und im Traum eine Hirschkuh sah und sie tödtete. Er gelobt, eine Burg zu bauen „durch welche die Teufel in die Flucht geschlagen werden sollen und in welcher ich den jüngsten Tag erwarten kann“ und baute das Kloster Lehnin, das von der Hirschkuh den Namen hat, lane lan heißt noch heute böhmisch der Hirsch. (cf. meine Schrift: Iron und Isolde. p. 4.) Von manchen Heiligen wird erzählt, daß sie aus wilden Jägern fromme Christen wurden, so namentlich von Hubertus. Er war ein Ritter aus den Ardennen. Das Land zwischen Maas und Mosel war von jeher durch Jagd berühmt. Man verehrte zumal Diana unter dem Namen Arduenna. In der Gegend von Trier soll ein frommer Büßer am Ende des 6. Jahrhunderts ein Bild gefunden haben, der Diana geweiht, das abgöttisch verehrt ward. — Der November war der Jagdmonat. Auf angelsächsischen Bildern wird er unter dem Bilde eines

Jägers dargestellt. Daher auch am 3. November von Hubertus auf wilder Jagd einen Hirsch mit dem Kreuz gesehen ward — das Zeichen der heiligen Liebe, und in Folge dessen er aus einem Waidmann zum Heiligen umgewandelt ward, d. i. aus einem Jäger der sinnlosen Leidenschaft zu einem der geistlichen Liebe. Was nun in der christlichen Legende heilige Umkehr ist, stellt sich in der Volkssage als sinnliche Verwandlung dar. Wer der Fleischeslust dient, sagt ein buddhistisch Wort, wird als Weib wiedergeboren. Sie ist das indische Bild aller Sinnlichkeit. Der Prinz in unserer Sage, indem er die Rakschasa verfolgt unter der Erscheinung eines Hirsches, kommt auch an einen Brunnen. Das Trinken daraus bildet den Genuß ab — nicht den geistlichen wie im Psalm, sondern den sinnlichen. Der büßende Heilige wird bekehrt, der Andere trinkt und wird in ein Weib verwandelt, — das ist die Erklärung der wunderlichen Geschichte, die dem Prinzen im M.S. ereignet.

Eine seltsame Sage, die man kaum in Bayern erwarten sollte, ist das Gegenstück. Es kommen Geschwister an einen Brunnen, wo sie trinken wollen. Der Brunnen ruft ihnen zu: „Trinkt nicht, sonst werdet ihr Hirschlein“ — aber der Jüngling ließ sich nicht warnen und trank und wurde ein Hirsch; was hier Hirsch heißt, ist im M.S. Weib (vgl. Panzer. II. 185). In der irischen Sage jagt Fion eine Hündin. Diese verschwindet — aber eine Jungfrau erscheint, die ihn heuchlerisch bittet, ihr den Ring aus dem Wasser zu holen. Es bringt ihn, da verwandelt sie ihn durch diesen in einen verschrumpften Greis (statt sonst eines nicht ritterlichen, ohnmächtigen Weibes). Seine Leute finden die Zauberin

wieder, die ihm nun von ihnen gezwungen einen Becher reicht, aus dem er trinkt und seine vorige Natur erhält. (Erin. Sagen und Mährchen. 1. 291.)

Die Verwandlungen[1]), welche aus dem klassischen Alterthum erzählt werden, haben einen andern Sinn. Dagegen hat dieselbe Bedeutung, wenn in den Gesta

[1]) Die Sage von Tiresias kommt vielleicht am nächsten. Apollodor. 3. 6. 7., Ovid, Met. III. 324.) Er schlägt Schlangen, die er im Liebesgenuß antrifft, also tugendhaft mißbilligend. Er wird in ein Weib verwandelt, um zu lernen, was solcher Genuß für das Weib bedeutet Als er aber, obschon ein Weib, die Schlangen wieder schlägt, wird er wieder ein Mann. Obschon er auch des Weibes Empfindungen hatte, war es um so tugendhafter, wenn er wiederum mißbilligend schlug. Es ist nur ein schwaches Abbild von dem, was die heilige Schrift von Pinehas erzählt (4. Mos. 25, 8). Aehnlich ist, was Antoninus Liberalis (Metamorph. cap. 17) von dem Leucippus erzählt, der ein Mädchen gewesen, während sein Vater ein Mädchen nicht dulden wollte. Da gab ihn seine Mutter als Knaben aus und als dies nicht mehr möglich war, bat sie die Götter, ihn zum Knaben zu machen, und Leto that dies — es war dies gewiß nur Mutterliebe, welche oft heute noch so handeln würde — wenn wir nicht glücklicher Weise einen andern Gott hätten. — Die Kaenis wurde aus einem Mädchen ein Mann durch Poseidon's Macht, weil, nachdem sie die Geliebte eines Gottes ge wesen, sie keines Andern mehr sein wollte. Sie wurde der mächtige Lapithe Kaeneus. — Mestra hatte vom Gotte die Gabe empfangen, sich in allerlei Gestalten zu verwandeln, um ihren armen Vater vom Hungertod zu retten. — Der Kreter Siprotes sollte sich nicht rühmen, die keusche Diana im Bade gesehen zu haben, darum wurde er ein Weib. Diese letzte Geschichte hat Zusammenhang mit M.S.: denn es ist ein Jäger da, ein Bad und er wurde ein Weib.

Romanorum cap. 94 von einer Königstochter erzählt wurde, daß man sie gewarnt hätte aus einer Quelle zu trinken, weil sie aussätzig mache; sie that es doch und wurde es — es ist die Quelle sündhaften Genusses, aus der sie trank; die Sünde bedeutet Aussatz — und sie konnte nur geheilt werden, wenn man auf einen Stein so lange schlagen würde mit einem Stabe, bis eine Feuchtigkeit herauskomme. Auch dies geschah. Der Stein ist das harte, bußelose Menschenherz, der Stab die Predigt des Wortes Gottes, die Feuchtigkeit die Thränen der Buße. — In ähnlicher Weise erklärt sich, was dem Prinzen weiter geschah. Es kam eine andere Dame, die ihn heirathen will und ihm eine andere Quelle zeigt, durch die er zum Manne ward. Es ist die Homöopathie rechter Liebe, die wieder heilt, was Lust übel gemacht. Ich habe anderswo solche homöopathischen Heilungen zusammengestellt. Die Wunde, welche Achill dem Telephus mit der Lanze geschlagen, sei wieder mit den abgeschabten Spänen derselben geholt worden; Aesculap soll das Gift der Gorgo aus den linken Adern zum Verderben, aus den rechten zur Heilung angewendet haben. Gesunde sollen durch Wachtelfleisch die Epilepsie erhalten, Kranke davon geheilt werden [1]). Similia similibus

[1]) Vgl. meine Symbolik des Blutes. p. 8. 9.

Der berühmte buddhistische Arzt Iuvaka gab einem Sclaven die Hälfte einer Frucht zu essen, die ihn krank, die andere, damit sie ihn gesund mache. Vgl. Hardy, Manual. p. 253.

Im Midrasch Kohelet (5. 9) wird von wunderbaren Kräutern erzählt: Die Eselin des R. Jannai hatte ein Kraut gefressen, wovon sie blind, und ein anderes, wovon sie sehend wurde. Nach einer andern Geschichte wurde von dem einen

curantur. Aehnliches wird durch Aehnliches geheilt. Durch einen Trunk aus der einen Quelle wird der Prinz ein Weib, das war der Brunnen des Genusses; aus der andern wird er ein Mann; es war der Quell der Reinigung; was er schwor, war: ein anderer Mensch zu werden und der Liebe treu zu sein, die ihn erretten will.

Wenn M.S. erst jetzt erzählt, daß der Rathgeber vom König, als der Sohn zurückkam, getödtet wurde, so beweist das, daß er mit Bewußtsein das Ganze für eine Historie hält, worin ihm auch Recht gegeben werden muß.

Das ist allerdings beim Syntipas nicht der Fall. Dessen Erzählung schließt sich an indische Sagen des Mahabharata und Pantschatantra an (vgl. Benfey. 1. p. 42 etc.), in die er die Quellenverwandlung einmischt, die hier keinen Sinn hat, weil sie nur zur Hirschsage gehört.

Die Fabel des südlichen Pantschatantra, daß ein König einen Sohn haben will und die Königin verstoßen will, weil sie nur Töchter hat — der Minister ihn noch bis zu einer neuen Geburt zu warten bittet, wo aber wieder eine neue Tochter erscheint, welche vom Minister als Sohn erzogen wird — hat bis zu diesem Theile, was Benfey nicht beachtete, ihr Gegenstück in der Erzählung des Antoninus Liberalis (cap. 17) von der Ga-

---

Kraut, daß ein Blinder und ein Sehender aßen, der Eine blind, der Andere sehend.

Im Tutinameh (ed. Iken. p. 98) formt der Zauberer eine magische Kugel und sprach: Wenn ein Mann diese Kugel in seinen Mund nimmt, so wird Jeder, welcher ihn sieht, ihn für ein Weib halten, und wenn ein Frauenzimmer sich ihrer bedient, erscheint sie als Mann.

latea (die aber selbst, nicht ein Minister) aus Furcht vor dem Gatten das Mädchen als Sohn erzieht, bis sie die Leto bittet, ihn zum Mann werden zu lassen — und die Phästier, sagt er, gedenken dieser Verwandlung und opfern deshalb der Leto Wandierin (φυσιμήδῃ) wie Valckenaer vermuthet [1]. — Was Syntipas von der Strafe des Ministers und dessen Lüge, „er sei von einem Löwen zerrissen worden“ erzählt, ist wieder aus der obigen Erzählung eingemischt. Nach der indischen Erzählung ist es grade der Minister, welcher die Verwandlung aus dem Weib in den Mann beschützt.

---

## Der Hund und die Schlange.

Das Histörchen, in welchem nach dem hebräischen und griechischen Text ein Hund das allein gebliebene Kind seines Herrn gegen eine Schlange vertheidigt — und dann, als er seinem Herrn entgegenkommt, wegen seines blutbedeckten Maules von diesem in raschem Zorn für den Mörder gehalten und erschlagen ward, — hat eine weite Verbreitung erhalten. Die literarischen Nachrichten über die Bücher, in denen es sich findet, haben Lancerau, Benfey und Andere zusammengestellt [2].

[1]) Zu einem Jüngling sagt (bei Hahn, Griech.-Albanes. Mährchen. 1. 308) eine Zauberin: „Soll ich dich tödten oder verfluchen?“ Er sprach: „Verfluche mich lieber.“ Sie sagte darauf: „Wenn du ein Mann bist, sollst du zur Frau werden; wenn du eine Frau bist, sollst du zum Manne werden.“

[2]) Bruchstückliche Erinnerung daran bei Hahn. (Griech.-Alban. Mährchen. 1. 208.)

Interessanter ist die Untersuchung nach der Quelle und Bedeutung der Fabel.

Sie ist auch im Pantschatantra und Hitopadesa enthalten. Dort ist das Thier sowohl von Benfey, wie von Lancereau u. Schoenberg mit Ichneumon wiedergegeben. Die arabische Version hat Wiesel. In dem Cabinet des Fees (18. 39) ist deshalb ein Bildchen angeführt, wo Wiesel (belette) und die Schlange mit dem erschreckten Ehepaar abgebildet sind. Ichneumon und Wiesel haben dieselbe Symbolik. Wilkinson (Manners and Customs of the Anc. Egyptians. ed. Birch. 3. 281) hat Recht zu sagen, daß ersteres nach seiner Gestalt zum Wiesel gehört, mit welchem es früher zusammen geordnet ward unter dem Titel Viverra. Es ist die Mangousta von Buffon und Nims, Tiffeh und Kot Pharaons oder „Pharao'skatze" der Araber. Mit Nims wird auch arabisch das Wiesel bezeichnet, sonst ibnu irs, wozu wahrscheinlich das Aethiopische herstijos, worüber Hommel (Namen der Säugethiere. p. 366) zweifelhaft war, gehört.

Sie haben dieselbe Symbolik, weil sie dieselben Feinde haben: die Schlangen, welche von ihnen verfolgt werden. Das Ichneumon wurde in Aegypten von den Einwohnern der Heracleopolis verehrt — und Galinthias (Wiesel) wurde nach der griechischen Sage in ein Wiesel verwandelt, weil sie die Geburt des Herakles möglich machte. Noch später opferten die Thebaner vor dem Feste des Herakles der Galinthias. Das Wiesel galt als der besondere Bundesgenosse des Helden. Seine Galle half gegen den Biß giftiger Schlangen. Man pökelte sein Fleisch ein und gab es Menschen, die von Schlangen gestochen waren, als Heilmittel.

Darauf kommt es bei der Fabel an. Es muß ein Thier sein, welches Feind der Schlangen ist und sich nicht vor ihnen fürchtet; beides glaubte man vom Ichneumon wie vom Wiesel.

Daher ist die Lesart, die einen Hund anführt, falsch; wie der Mann darauf kommen kann, daß sein Hund sein Kind gefressen haben soll, ist unerfindlich. Haushunde, die mit Kindern spielen, fressen doch keine, — aber es ist erklärlich, woher der Irrthum kommt und zugleich lehrhaft.

Der Talmud nennt den Ichneumon, der gegen den Leviathan (Krokodil) geht (Sabbat. 77. 1) כלבית, (vgl. meinen Commentar zum Buch der Richter. ed. II. p. 107) von כלב, Hund, und nicht blos Diodor (1. 35), auch der Physiologus Syrus (cap. 31. ed. Tychsen. p. 170) nennen den Ichneumon einem Hunde ähnlich. Offenbar hat dies der Hebräer in seiner Quelle gefunden und statt כלבית (Ichneumon) כלב (Hund) genannt.

Es war gar nichts ungewöhnliches, daß man sich Wiesel im Hause hielt, wie sein größeres Abbild den Hermelin. Viele Leute, sagt Palladius (de re rustices. 4. 9. 4; cf. Lenz, Zoologie der Alten. p. 94), halten sich Wiesel zum Mäuse- und Maulwurfsfange. Man that dies auch im Mittelalter, wo man sich Hermeline im Hause hielt (cf. Alwin Schultz, Das höfische Leben. 1, 347). Noch in neuester Zeit geschieht dies; Brehm theilt (aus Wood hist. nat.) die Erzählung einer Dame mit, die ein Wiesel hatte so zahm wie ein Hündchen, das aus der Hand Milch trank und ihr unter die Decke kroch, um bei ihr zu ruhen.

Aber es war auch nicht unnatürlich, daß der Mann auf das Wiesel einen Verdacht haben konnte, denn bissig

ist es genug. Der Glossator zu Talmud Bab. Taanith 8a (Pseudo Raschi) theilt eine Sage mit, in welcher ein Mann einem Mädchen die Ehe verspricht; wer wird Zeuge sein? Da war Niemand zu sehen als ein Brunnen und ein Wiesel. Diese sollen Zeuge sein, sprach er; der Mann war aber doch treulos und heirathete eine andere Frau. Aber die Zeugen schwiegen nicht. Als die Frau dem Treulosen Kinder giebt, ertrank das eine Kind im Brunnen — und das andere Kind, als es drei Jahr alt war, wurde vom Wiesel todt gebissen (vgl Bochart, Hieroz. 1. 1021).

In der griechischen Version des Kalila wedimna (ed. Stark. p. 140) wird das Thier νύμφη genannt, Nymphe, Jungfrau. Es ist dies eine allegorische Bezeichnung des Wiesels aus der christlichen Zeit (bei Byzantinern wurde νυμφίζα häufige Benennung). Bei Plutarch (de Is. et. Os. 74b) heißt es: „Vom Wiesel meinen jetzt noch Viele, daß es durch das Ohr empfange und durch den Mund gebäre, mithin sei es ein Bild (εἴκασμα τῆς τοῦ λόγου γενέσεως) der Geburt des Logos“ (Wort). Man verstand unter den Christen dies sinnbildlich vom Logos = Christus. Das Wiesel wurde daher ein Bild Maria's, die geistlich Christum den Logos geboren und erhielt daher den Namen „Jungfrau“. Das führt Konrad von Würzburg in seiner „goldenen Schmiede“ deutlich an (v. 161): „bi dir — heißt es — Maria, ist bezeichent die wisel, die das hermelin gebar, das die slangen eitervar ze tôde an siner Krefte beiz“.

Das Hermelin wird um seiner Reinheit und Schlangenfeindschaft willen mit Jesus Christ verglichen.

In Bergmann's „Nomadische Streifereien“ (Riga, 1804. 1. 103) wird dieselbe Fabel erzählt von einem

Iltis, was ich nur als Uebersetzungsfehler anrechnen möchte, da der Iltis auch zur Klasse mustela gehört. Daß aber in der That das Wiesel gemeint ist, geht daraus hervor, daß es dort heißt, es sei das Thier zu einer Frau gekommen, die ihre Kinder immer nach der Geburt eingebüßt hat und hätte ihr versprochen, daß, wenn sie ihn in Dienste nehmen wolle, sie keine Kinder mehr verlieren würde. Nun ist es eben die alte griechische Sage, welche von der Galinthias erzählt, daß sie durch ihre List die Geburt des Herakles gefordert habe. (Anton. Lib. cap. 29.)

Interessant ist, daß in allen den Versionen und zwar allen europäischen, wo ein Hund genannt wird, ein Waffenträger (in M.S.) ein Krieger (στρατιώτης bei Syntipas) ein Ritter, (Dolopathos, Gesta Roman. etc.) ein Prinz (in der wälschen Sage) erscheint; es geschah das, weil der Besitz von Hunden zumal mit ritterlichem Leben verbunden schien. Dagegen haben die indischen Quellen, Pantschatantra und Hitopadesa, die That gegen das Wiesel (Ichneumon), das sie erwähnen, einem Brahmanen zugeschrieben; dies ist lehrreich genug und gehört zur Erkenntniß des Gedankens. Brahmanen und das Wiesel sind an und für sich Bundesgenossen. Das Wiesel ist das symbolische Abbild eines Brahmanen. Seine Haupteigenschaft ist immer die Feindschaft gegen Schlangen, darum war es eben Herakles heilig, darum genoß auch in Aegypten der Ichneumon Verehrung. Das ist des Brahmanen Sache auch. Gegen Schlangen kämpfen ist eben Religion. Um so mehr tadelt die Fabel an ihm — wie ich meine in echt buddhistischer Weise — den Zorn nicht allein und die fleischliche Angst um das Kind, sondern zumal die Unbesonnenheit und

Ungründlichkeit, mit der er sich von dem Zeugniß seines Auges, welches Blut sieht, täuschen läßt. Gegen solchen unbesonnenen Zorn ist die Fabel gerichtet; sie ist an sich nur theilweise parallel der Rahmenerzählung; denn ein Ankläger ist nicht da — und der König hört nur auf täuschende Worte, wie der Brahmane nur das Blut sieht, — aber sie geht insofern noch geistlich tiefer, weil allerdings der König, der seinen Sohn richten würde, auch gegen sein eigenes Interesse handelt und sich den besten Freund raubt — aber der Brahmane geistlich sein eigenes Amt beleidigt – als er das schlangenverderbende Thier aus üblem Zorn mordet. Es genügt eben nicht, ein Brahmane dem Namen nach, sondern im Geiste zu sein.

---

### Der angebrannte Mantel.

Das Histörchen, durch welches eine Kupplerin eine Frau verführt, einen Mann betrügt, hat sehr viel Aehnlichkeit mit dem ersten von des „Löwen Spur“.

Allerdings ist dort die Lüsternheit des Königs die Ursache — während hier das Genie einer Kupplerin dem Verlangen eines Liebenden dient. Die Tugend der Frau in erster Fabel bleibt unverletzt, die in der zweiten fiel in das Netz. Der Mann der ersteren schickt die Frau weg aus falschem Verdacht; der zweite thut dasselbe. Das Wegschicken der ersten bringt die Angelegenheit zuletzt zum guten Ende, das Wegschicken der zweiten wird durch die Kupplerin beabsichtigt, um

dadurch dem Jüngling, der lüstern ist, die Gelegenheit zur Befriedigung zu verschaffen. Sie bringt die Eheleute aus einander, und bringt sie wieder nach der erwünschten Episode zusammen. Der Jüngling muß von dem Manne, einem Kaufmann, einen Mantel kaufen — den sie dann, um ihn zu kennzeichnen, an drei Stellen anbrennt; sie verbirgt ihn dann beim Lager des Mannes, daß er ihn findet, den er doch kennt als von ihnen an einen Mann verkauften. Das erregt eben seinen Verdacht. Nachher kommt sie und fragt, ob sie nicht ihren Mantel vor drei Tagen vergessen hätte, er sei an drei Stellen angebrannt. Da schämt sich der Mann seines Verdachtes und versöhnt sich wieder. Die Erzählung ist im M.S. am kürzesten und klarsten.

Im Syntipas ist sie absichtlich etwas weiter ausgeführt. Die Weise, in welcher dem Mann sein Verdacht genommen wird, ist anders; da hat die Kupplerin mit dem Buhler verabredet, daß Jener in Gegenwart des Mannes von ihr, die vorbeigehen werde, den Mantel fordere, den sie zum Ausbessern mitgenommen und nicht wiedergebracht. Da fällt es ihr ein, daß sie ihn bei des Mannes Haus vergessen haben könne. Ein neues Moment ist nicht vorhanden, das der eigentlichen Lehre dienen kann.

Noch weiter zu einer echten arabischen Sage ist die Geschichte in den „Tausend und eine Nacht" entwickelt, (ed. König. 24. 59). Bagdad ist der Schauplatz; der junge Mann ist ein Fremder. Er wohnt in einem Haus, in welchem die Sage geht, daß alle, die ankommen, kurze Zeit darinnen sind. Er findet bald, daß dies um der Schönheit willen einer Frau geschehe, die daselbst wohne.

Der junge Mann soll einen Schleier kaufen, und so entwickelt sich alles auf ähnliche Weise. Am meisten ausgebildet ist sie in der arabischen Sage bei Jon. Scott (Tales, Anecdotes and letters. p. 168). Sie spielt in Bagdad zu Harun Arraschid's Zeit. Der Mann, Abu Fatteh, der Sohn von Kedar, war der große Seidenhändler. Dort soll der Jüngling einen reichen Schleier mit Gold und Silber kaufen, wie er sagen soll, für seine Concubine. Die Kupplerin wird in lebendiger Weise als heuchlerische Betschwester charakterisirt. Die Tugend der Frau wird in trüberem Licht dargestellt. Ein eigentlich neues Moment fehlt.

Apulejus in seinen „Verwandlungen" (lib. IX. n. 188. ed. Londini. p. 596) enthält eine elegant geschriebene ähnliche Geschichte. Nicht eine Kupplerin ist da, aber Myrmex (die Ameise), welcher als Sclav von seinem Herrn bestellt ist, über sie zu wachen, läßt sich bestechen. Seinen Kampf zwischen Pflicht und Geld schildert Apulejus meisterhaft [1]. Den Geliebten überrascht bei der treulosen Frau der Mann. Der Buhler entflieht, läßt aber seine Schuh zurück (soleas). Der Mann findet sie — sein Verdacht ist groß; Myrmex soll zum Tode geführt werden; da kommt der Jüngling, fährt auf den Myrmex los, als ob er ihm seine Sohlen gestohlen — und der Mann, welcher das glaubt, beruhigt sich.

Es ist kein Zweifel, daß Syntipas eine von diesen Geschichten gehört und benutzt hat, auch wenn er von einer Kupplerin erzählt. Denn der Buhler spielt mit

[1] „Misellus in diversas sententias carpessatur ac distrahebatur. Illic fides, hic lucrum; illic cruciatus, hic voluptas. Ad postremum tamen formidinem mortis vicit aurum" etc.

ihr dieselbe Komödie, wie er dies hier mit Myrmex thut. Der Mann heißt bei Apulejus Barbarus. Der Jüngling heißt Philosietaerus (wobei allerdings Oudendorp richtig Philosetairos verbessert, ἑταίρης φίλος wie Philostorgus). Bojardo hat die Geschichte fast wörtlich wiedergegeben im „verliebten Roland“. (55. 26) aber der Jüngling heißt Theodor und Myrmex ist Gambon geworden. Ich glaube auch, daß Bojardo die arabische Fabel kannte, denn Theodor kommt von der Fremde wie Jener nach Bagdad und hat — was Syntipas und M.S. haben — einen Mantel verwandt, keinen Schleier oder Sohlen.

Die Fabel spricht die Mahnung der vorigen im neuen Kleid aus. Sie betont nicht grade die Sünde der Kupplerin, als vielmehr die Blindheit des Mannes, der nach dem Scheine richtet und nichts sieht, weil er mit seinen Augen zu sehen meint. Und diese Blindheit ist eine Gefahr wie alle Weisheit, die sich auf die Sinne verläßt. Weil er falsch richtet, bringt er sein Weib in Versuchung. Falsches Sinnenurtheil erregt falsche Lust. Die Kupplerin baut ihr Werk auf seine Täuschung. Der thörichte Mann täuschte sich — und bewirkte nur, daß Andere ihn täuschten.

---

## Der Löwe und der Maulthierdieb.

So hat man irrig das Mährchen überschrieben. Wenn man näher zusieht, ist kein Löwe und kein Maulthier da. Es wird malerisch beschrieben. Eine Karawane übernachtet an einem Ort. Um sie vor Räubern zu sichern, die da berüchtigt waren, legen die Männer das Gepäck in die Mitte, sie selbst lagern um dasselbe,

— und um sich stellten sie die Lastthiere. Nun wird von M.S. und Syntipas erzählt, daß ein Löwe kam, um zu rauben — aber still hielt, bis die Leute schliefen. Ein Räuber kam auch, um ein Thier zu stehlen, tastet in der Nacht — und findet den Löwen, den er für ein Maulthier hält, setzt sich darauf und reitet davon. Erst beim Mondschein draußen merkt er, es sei ein Löwe und fürchtete sich. Der Löwe fürchtete sich auch. Der Mann kletterte, als das Thier unter einem Baum durchzog, auf den Baum. Der Löwe jagte furchtsam weiter. Ein Affe begegnet ihm. „Was ist dir, König!“ fragte er. „Ich fliehe vor einem Menschen!“ „Was, vor einem Menschen? Kommt mit, den will ich tödten.“ Der Löwe spricht: „Geh du voran.“ Der Affe steigt auf den Baum. Der Mensch faßt ihn an empfindlichen Theilen; er schreit laut. „Habe ich es dir nicht gesagt,“ spricht der Löwe und entflieht.

Es ist offenbar, daß dies nicht die originale Fassung sein kann.

Es ist ein wunderlicher Löwe, der ruhig wartet, bis Andere schlafen — und ein wunderlicher Räuber, der, wenn auch in der Nacht, einen Löwen für ein fettes Maulthier hält auch da, als er ihn besteigt, um ihn zu reiten, was ein gewöhnlicher Löwe wohl nicht zugelassen haben würde. Es ist auch gar nicht abzusehen, warum sich der Löwe fürchtete, und was dem Affen daran lag, den Löwen zum Morde des Menschen zurückzuführen und ihn selbst tödten zu wollen.

Allerdings Syntipas hat einen Satz, der schon zur richtigen Erklärung führt: Der Löwe fürchtete sich vor seinem Reiter, „weil er dachte, gewiß ist dies der Dämon (*δαίμων*), von welchem sie sagen, er sei der Hüter

der Nacht." Durch die ähnliche Erzählung des Pantschatantca 5. 11 (ed. Benfey. p. 353) wird die Geschichte noch klarer. Da ist eine Prinzessin, die ein Rakschasa rauben will. Er hat sie schon vorher immer gequält[1]), auch wird er einmal von ihr gesehen und hört, wie sie zur Freundin spricht: „Sieh' da ist der Geist der Dämmerung, der mich immer quält." Er denkt aber, daß sie ihn für einen Andern hält; um sie zu entführen, fährt er in ein Pferd des Königs, welches der Prinzessin zumeist dient. Da kommt aber ein Pferdedieb, findet das Pferd, worin sich der Rakschasa verwandelt, als das beste, setzt sich auf und reitet davon. Der Rakschasa hält nun den Reiter für den „Dämon Dämmerung" und fürchtet sich. Der Dieb findet an der Natur des Pferdes Unheimliches und rettet sich auf einen Feigenbaum. Der Rakschasa will weiter reiten. Da ruft ihm ein Affe zu: „Was läufst du, friß ihn doch auf!" Der Rakschasa kommt zwar in seiner wirklichen Gestalt einher, der Mensch aber packt den Affen und mißhandelt ihn, daß er schreit; da wagt sich der Rakschasa nicht heran, und spricht: „Wie sich aus deines Antlitzes Schatten schließen läßt, o Affe, so hat Dämmerung dich ergriffen; wer sich davon macht, kommt nicht um."

Daß der Rakschasa sich in ein Pferd verwandelt, um etwa die Prinzessin zu entführen, macht es verständlich, daß der Dieb in der Nacht ihn als das Bestgenährte rauben will. Die Rakschasa sind böse Geister, den Teufeln ähnlich. Der Teufel der germanischen Sage

---

[1]) In dem wunderlichen Gedicht „Daçakumara-Çaritam" (Weber, Ind. Streifen. 1. 339) war eine Prinzessin von einem Yaksha besessen, der keinen andern Mann zu ihr ließ.

stellt sich ja zumeist in Pferdegestalt dar. Er hat den Pferdefuß wie die Hahnenfeder, weil er unter beiden Formen betrügt, als wäre er kein Satan der Nacht, denn Pferd und Hahn sind an sich Lichtsymbole. Es wird ihm deshalb in alten Gedichten Band, Strick, Zaum und Roß zugeschrieben. (Vergl. J. Grimm, Mythol. p. 964.) Der britische Dämon Grant zeigte sich als Füllen; der böse Geist Loki wandelte sich in eine Stute; ein schwarzes Roß trug Diterich in die Hölle. (Grimm. p. 946, 47 u. A.) In einer Sage vom schwarzen See (Prohle, D. S. p. 106) erscheint ein Satan als Roß auf dem Felde; als der Bauer sich darauf schwang und nach Hause reiten wollte, eilte er dem See zu und stürzte sich in die Fluth.

Es ist sehr merkwürdig, daß an seiner Stelle ein Löwe erscheint, aber dieser ist das uralte Symbol des räuberischen Geistes der Nacht; als solcher wüthet der Nemeische Löwe. In der heiligen Schrift sagt bekanntlich der Apostel Petrus: „Euer Widersacher, der Teufel, geht herum wie ein brüllender Leu und sucht, wen er verschlinge.“ (Vgl. meine Löwenkämpfe. p. 25 etc.) Die Hölle wird auch bildlich „Löwengrube“ genannt, wie ein Ort in Bayern heißt. In indischen Sagen von Löwenrittern sind die Löwen um ihrer Sünde willen nichts als verwandelte Geister und böse Menschen. Dvipikarni trifft einen schönen Knaben auf einem Löwen reitend. Der Löwe sprach: „Ich bin ein Yakscha.“ Dieser hatte mit der Tochter eines frommen Brahmanen am Ganges gegesündigt, da erfuhr er den Fluch, ein Löwe zu werden. (Somadeva bhatta. 1. 55.) Pulindaka sah eine Jungfrau auf einem Löwen reiten und sprach: „Ist es eine Sterbliche, wie kann sie auf einem Löwen reiten!“ Der Löwe

war ein Vidyadara, der des Mangels an Ehrfurcht beschuldigt, verwandelt wurde. (Somad. bhatta 2. 95.)

Pferd und Löwe — die beiden Bilder des Satans in unserer Sage — zittern vor ihrem Reiter, weil sie ihn als den Dämon der Dämmerung ansehen. Was bedeutet das? Löwen und Rakschasen sind Meister der Nacht und fürchten sich vor dem Tag. Wer sie reitet, ist nicht von ihrer Art, wie es etwa die nordische Hyndla ist, die auf einem Wolfe, (canis lupus) reitet, oder wie die Hyrrokin, die auf einem Wolfe, den sie mit einer Schlange zäumte, geritten kam — sondern der Löwenreiter ist sein Sieger. Daher kam der wunderliche Irrthum von Panzer, welcher das Bild eines Löwenreiters auf dem Portal der Jakobskirche in Regensburg für eine Jungfrau mit herabhängenden Zöpfen hielt (Bayerische Sagen 2. p. 2), während es Simson ist, der mit den lang herabhängenden Haaren auf dem Löwen reitet, als das Vorbild von Christus. Ebenso ist er an den Chorstühlen von Maulbronn abgebildet, ein Schmuck, der sich in vielen Kirchen wiederholt (vergl. meine Löwenkämpfe. p. 94).

Die „Dämmerung“ bedeutet die Morgendämmerung. Es ist das Nahen des Lichtes. Die bösen Geister fürchten dieses — wie der Teufel entflieht, wenn der Hahnschrei ertönt. Das treffendste Bild davon ist Harpokrates in Aegypten, das ist das werdende Licht, die wachsende Sonne. Wunderbar genug steht er auf einem laufenden Löwen in einer merkwürdigen Gemme. Die Peitsche hält er in der Hand. Der Stern steht über ihm, denn es ist noch nicht völlig Tag. Auf einem Lotus sitzt er; (von dem es auch heißt, daß er der Sitz eines Arhats ist, vgl. Hiouen Thsang. 1. 416. Das Bild ist abgedruckt bei Cuper Harporkates p. 9 und Macarius Abraxas. n. 40).

Man kann daher verstehen, warum sich Rakschasa und der Löwe fürchten. Der Gott des neuen Lichtes scheint ihnen auf dem Rücken zu sitzen; wer würde es sonst denn wagen?

Die Lehre, die darin gegeben wird, ist vorzüglich. Nirgends kann man besser sehen, wie willkürlich die Sagen in den Mund der Königin und der Weisen gelegt sind. Es hat gar keinen Sinn zur Sache, daß ihn die Königin erzählt.

Die Geschichte stellt uns zuerst die zwei Räuber dar, von welchen die Menschen bedroht sind. Der Dieb des leiblichen Guts ist der Eine, des seelischen der Andere. Der Dieb nimmt die Güter, der Rakschasa frißt die Menschen.

So lagen sie in der Nacht, nach der einen Version im Hause des Königs, nach der schöneren in der Umgebung der Karawane, die keinen Zaun hat; sie lauern in der Nacht, um den Menschen an Gut, Leib und Seele zu berauben. Die Rettung der Karawane ist, daß sie sich gegenseitig täuschen und erschrecken. Sie haben beide das schlechte Gewissen. Der Dieb fürchtet den Rakschasa; dieser den Herrn des nahenden Lichts. Der Löwe flieht, weil er den Morgen nahen sieht; der Andere flüchtet auf den Baum, sich zu verstecken. Er wird nur gerettet, weil der Andere fürchtet. Da tritt der Affe in Action. Der Affe ist selbst das Bild des bösen Geistes (vgl. meine japanischen Sagen. p. 49). Aber zumal in der arabischen Sage als Abbild der Ketzerei, da Muhamed die sündigen Menschen, die den Sabbath entweihen, in Affen verwandelt sein läßt (Sure. II. 61). Auch Hiouen Thsang (ed. St. Jul. 2. 111) erzählt, daß an einem Ort in Dhana Kutscheka die Frommen verschwunden seien,

weil der Gebirgsgeist bald die Form eines Wolfes oder Affen annimmt.

Sie sind offenbar oft in buddhistischen Sagen die Bilder falscher und zorniger Lehrer, die nicht ertragen können, daß man ihnen gute Rathschläge giebt und dem Sutschimaka und dem Sperling wehe thun, weil sie sie warnen (Benfey. 2. 111. 113). Er ist daher befreundet mit dem Rakschasa, anderseitig fürchtet er sich vor dem Löwen selbst und sucht seinen Zorn auf den Menschen zu lenken, zu dem er sich selbst getraut hinaufzuklettern, um dem Löwen auszureden, als sei etwas an ihm Besonderes zu fürchten. Es geht ihm aber dabei schlecht und der Löwe glaubt erst recht, daß ein Mächtiger auf ihm geritten. So ist es einem andern Affen gerade gegangen, der, als ihn ein Tiger bedroht, diesen auf einen Hirsch hetzt, aber dabei selbst untergeht. (Avadanas. n. 122. II. p. 147). So, lehrt die Fabel, reiben sich die Bösen unter einander selbst auf durch Täuschung, durch Furcht und durch Bosheit.

---

## Die Brote.

Von einem Mann wird erzählt, daß er sehr peinlich war in Bezug auf seine Speisen und nichts aß, von dem er nicht wußte, daß es völlig rein[2]) war. Da

---

[1]) Dem verrätherischen Affen, der den Löwen auf einen Sijahgusch hetzte, geht es nicht besser. Der Löwe, aus Zorn weil er sich verrathen glaubt, tödtet ihn. (Tutinameh. p. 76.)

[2]) Einen Spruch aus den Brahmana's citirt Weber (Ind. Streifen. 1. 23), welcher lautet: „Welche Speise der Mensch in dieser Welt ißt, die ißt ihn in jener Welt wieder.“

kam er in die Stadt (wie M.S. sie allein nennt כלנה) und dort brachte ihm ein Diener aus dem Laden eines Weibes Brod, welches ihm besonders schmeckte und das er immer wieder verlangte. Eines Tages fand der Diener dort kein Brod. Er ließ fragen warum und wie das Recept der Bereitung des Brodes beschaffen sei. Da hörte er, daß der Herr des Weibes krank gewesen sei, und Wunden am Leibe hatte. Man befahl ihm, Kuchen aus Brotteig, Zwiebel (Knoblauch) und Spiritus machen zu lassen und sie auf die leidenden Theile aufzulegen und die Nacht liegen zu lassen. Die Magd that das; aber am Morgen buk sie dieselben im Ofen und verkaufte sie als Brot. Jetzt sei der Herr gesund, darum werde solch Brot nicht mehr bereitet. Der Kaufmann, als er das hörte, war außer sich, spie und schrie — aber das half Alles nichts.

Zu welchem Zwecke der Weise das erzählt, ist nicht einzusehen; daraus einen Vorwurf gegen die List der Frauen zu machen, ist geschmacklos. Aber mit Loiseleur Deslongchamps das Histörchen unbedeutend zu nennen, ist auch kein Grund vorhanden.

Es gehört vielmehr vollständig in den Lehrkreis des Ganzen.

Carmoly hat sich auch seltsam geirrt, als er glaubte, es sei im Syntipas nicht vorhanden. Es hat daselbst nur eine andere Stelle.

M.S. nennt den Ort כלנה und man könnte meinen, daß er darunter den Ort verstanden hat, der 1. Mose 10, 10 und Amos 6, 2 genannt wird, welchen ältere Ausleger für Ctesiphon — aber Benjamin von Tudela für Racca genommen hat (רקיא היא כלנה ed. Asher. p. 51a). Der Talmud (Joma. 10a) hat es für נופר נגפי er-

klärt und darunter die Stadt Nefer in Sophene, das armenische Nephergerd verstanden (wie ich schon in meiner „Jüd. Gesch." bei Ersch und Gruber, 27. 183 gedeutet habe). Es führte ihn aber nur das ננפי, νύμφη, (Braut, Jungfrau) dazu, weil Nefer am Flusse Nymphius lag und כלנה sich von כלה (Braut) wortspielend ableiten ließ. An sich scheint hier kein mesopotamischer Name in Frage zu kommen und vielmehr der Ort Kulna an der Gangesmündung gemeint zu sein, was ein großer Marktort noch heute ist, daher auch ein Kaufmann dorthin gezogen ist.

Die Kuchen waren mit שכר (Spiritus von Wein) und Küchenzwiebeln (Knoblauch) gebacken. Von dem שום (Zwiebel) spricht auch der Talmud als von einem Heilmittel (Baba kama. 82a), „er erwärmt, macht ein schönes Gesicht und tödtet inwendige Würmer." Dioscorides berichtet dasselbe, und daß man es mit Honig gemischt gegen Hautübel brauche. Vielleicht war es ein homöopathisches Mittel, weil man sonst sagte, daß Zwiebel Geschwüre hervorbringe; daß er inwendige Würmer tödte, ist eine in der indischen Sage berühmte Erfahrung. Açoka der König, der Vater Kunala's war sehr krank. Seine Frau Tichya Rakschita hatte durch ein Mittel der Section, das sie an einem Abhira (Hirten) übte, indem sie ihn tödten und öffnen ließ, erfahren, daß der König an einem Wurme inwendig leide.

Sie ließ ihn mit Zwiebeln (oignon) streichen und der Wurm starb und ging von ihm ab. Sie hatte zum König gesagt: „Herr, iß Zwiebel — und du wirst gesund werden." „Aber, sagte der König, ich bin ein Kschatriya, wie werde ich Zwiebel essen können?" „Herr, antwortete sie, das ist ein Medicament, welches du neh-

men mußt, um dein Leben zu retten. Und es half eben. (Burnouf, Buddhisme Indien. p. 134.) Es waren sonst den höheren Kasten, den Brahmanen zumal, Zwiebel, Knoblauch, Pilze, Milch von Kameelen oder von Säugethieren, deren Huf nicht gespalten ist u. a. m. zum essen verboten.

Dem Kaufmann mag schon darum ein Schrecken angekommen sein, überhaupt Zwiebelkuchen gegessen zu haben — aber selbst dann, wenn, wie beim Syntipas, der Kuchen aus feinem Weizenmehl mit Butter und Honig gemischt gebacken wäre, was heilige Speisen, ja Opferspeisen der Brahmanen seit alter Zeit waren (vgl. Fontanes, Inde Vedique. Paris 1881. p. 84) — so war doch der Gebrauch, der vorher von dem Gebäck gemacht wurde, ein herz- und magenbrechender.

Die Lehre ist tief genug. Sie geht gegen die überspannte Reinheitssucht brahmanischer Lehre und die Kasteneitelkeit. Buddha hat auch diese zu brechen versucht. Im „Weisen und der Thor“ wird erzählt, wie einmal die in jenem Lande wohnenden Hausherren und Kaufleute aus hohen und vornehmen Geschlechtern vernehmen, daß Bettler durch Buddha Gelonge (Geistliche) geworden sind, sprachen sie: „Wie können wir das geistlich gewordene Bettelvolk unsere Gefäße verunreinigen lassen“ (p. 283), und Buddha beschämt sie. Eins der interessantesten Stücke theilt Burnouf (Buddh. Ind. p. 186) mit in dem Gespräch eines Brahmanen mit dem Tschandalakönig Triçangku; der letztere tadelt mit Kraft „die Heuchelei der Brahmanen, mit welcher sie wagen sich **rein** zu nennen, während sie üble Dinge genug begehen.“ Dagegen wendet sich auch die Fabel im Anschluß an die vorhergehenden Geschichten. Diese

sind in der That, was hier schon bemerkt wird, ein wahrer Canon, um die Täuschungen zu bezeigen, denen man sich durch die Sinne des Menschen hingiebt. Die eine Erzählung zeigte wie das Auge, die andere wie das Ohr täuscht. In der Geschichte vom Dieb und Rakschasa sah man, wie das Gefühl irre führt, weil der gewandte Räuber nicht zwischen dem Rakschasa und wirklichem Pferde in seinem Tasten unterscheiden konnte. In der Erzählung von den Broten zeigt sich, wie auch der Geschmack täuscht. Wie gut schmeckte ihm das Gebäck — für wie rein hielt er es und siehe: es war unrein, eklig, sündig zu essen.

---

## Zucker und Sand.

Ein Mann, der krank ist, will Reis und Zucker essen אורז, oryza, (Sanskrit vrihi). Er giebt der Frau Geld, um Zucker zu holen[1]). Es ist eine lüsterne Frau — der Kaufmann gewinnt Gefallen an ihr. Sie kommen überein, daß er ihr das Geld unter gewisser Bedingung lassen und den Zucker geben wolle. Aber sie wird betrogen. Der Diener des Kaufmanns thut ihr statt Zucker Sand in's Packet (צרור). Sie weiß es nicht und eilt zu

[1]) Die Einleitung, die Syntipas hat, ist nicht sehr geschickt. Hier soll kein Zucker geholt werden. Die Frau soll gar keinen Zucker kennen. Der Kaufmann macht sie erst auf den Geschmack von diesem aufmerksam. Er scheint damit auf die Armuth der Käuferin hinzudeuten, um ihr schnelles Eingehen auf das Verlangen des Krämers zu erklären. Aber die Erzählung will die Lüsternheit offenbaren — die sich überall kund thut.

Haus und giebt ihrem Mann die Düte mit Sand, die sie voll Zucker glaubt. Als der Mann ihr das voll Staunen zeigt, gerieth sie nicht in Verlegenheit, sondern holt nur einen Sieb, sagend, sie wüßte das allerdings. Im Gedränge hätte sie das Geld fallen lassen; sie hat rasch einen Haufen Sand aufgerafft und wollte ihn nun durchsieben. Im M.S. sagt der Mann gar nichts. Im Syntipas siebt er selber, daß der Staub ihm den Bart beschmutzt. Im Nechschebi (Iken. p. 107) ist der Mann noch gerührt über die Mühe, die sich die Frau gegeben, um Staub zu suchen und küßt sie voll Zärtlichkeit.

Die Sage ist ein Seitenstück zu dem Rakschasa und dem Dieb; die Sünderin wird betrogen. Für die Sünde gegen ihren Mann bestraft sie der Buhle. Sie hat Sand statt Zucker. Sie sind einander ähnlich und doch so ungleich. Man kann Reis nicht mit Sand essen. So ist das Weib selbst. Der Mann glaubt an ihr Zucker zu haben, und hat doch nur Sand. Ein indisches Gleichniß ohne Zweifel. Woher der Betrug als aus der Sinnlichkeit. Die Lust der Sinnen erzeugt Lüge und Täuschung. Es sieht wie Liebe aus und gebiert Haß.

## Der Eber.

Die Geschichte, welche M.S. von dem Eber erzählt, wird mit Unrecht von Loiseleur geringschätzt und allerdings auch von Benfey, wie mir dünkt, nicht klar gefaßt. Ein Mann flüchtet vor einem Eber auf einen Feigenbaum; als der Eber den Baum mit seinen Zähnen zu stürzen trachtet, wirft ihm der Mann Feigen herunter. Das Schwein verzehrt sie und wartet unten auf neue, hebt

seinen Kopf starr auf den Baum, wartet und wartet, unverrückt in die Höhe blickend, bis ihm die Sehnen am Halse steif wurden und es starb. So wurde der Mann gerettet.

Die andern Versionen ändern den Gedanken nicht.

Sonst wird ein Hirt genannt (Gesta Rom. ed. Grässe. 2. 180; Vogl, Russische Sagen. p. 139), auch ein Kind von 12 Jahren. (Keller, sept. sages. LXXXIX etc.)

Anderseitig erscheint statt des Menschen ein Affe, so im Syntipas und der syrischen Uebersetzung, im Sindibadnameh, in der Fabelsammlung von Bidpai (Cabinet des Fees. 18. 130 und Pantheon p. 526). Auch in der ganz gewandelten Erzählung bei Benfey. 2. 285) ist es ein Affe[1]).

Aber überall, ausser in der Sage des Pantschatantra, ist es ein Eber und darin liegt der tiefe lehrende Gedanke. Der Eber ist das Bild der Gefräßigkeit. Das Schwein verzehrt eben Alles. Feigen sind seine Lieblingsspeise; in Cypern wurden sie in religiösem Gebrauch mit Feigen gefüttert (cf. Athenäus p. 74 und das Epigramm aus der Anthologie bei Meursius, Cyprus. p. 150).

Als solches Bild der Gefräßigkeit und Gier waren sie das wahre Bild des Materialismus, wie ihn zumal Buddha bekämpft. Es war hier nicht blos die Gier eines der sonstigen fünf Sinne, sondern gewissermaßen des sechsten Sinnes,

---

[1]) Ein Bruchstück der Sage erscheint bei Hahn (Griech.-Albanes. Mährchen. 1. 153). Grade einen schlauen Menschen bedroht der Eber. Er rettet sich auf einen Baum. Der Eber stürzt sich auf denselben und fährt mit den Hauern so tief hinein, daß er stecken bleibt und davon stirbt. Von Früchten ist nicht die Rede.

nehmlich der inneren Lust des Herzens ausgedrückt. Das Schwein stellte in seiner Freßlust den Menschen dar, der nichts anderes als Fressen und Trunkenheit kennt. Es ist in ihm das Widerspiel jeden Ideals und göttlichen Lebens. Daher wurde sogar Esau wegen seiner Begier nach den Linsen, um welche er seine Erstgeburt verlor, mit dem Schwein verglichen.

Dahin aber geht auch die Erzählung im Lalitavistara, daß bei dem Bogenschiessen, in welchem der Bodhisattwa seine Kraft über Alle zeigt (was allerdings mit der Geschichte der Odyssee von Odysseus Bogenkunst parallel ist), das Bild, wonach geschossen wurde, die Figur eines Ebers war. (Rya Tscher Rol. Pa. ed. Foucaux p. 147.) Denn gegen die Eber-Natur ging alle Pfeilkunst des Buddha.[1]) Im Somadeva bhatta (p. 111) kommt eine sonderbare Geschichte vor. Mahasena trifft auf einen furchtbaren Eber, der ihm zuerst entgeht; es ist ein verwandelter Asura, dessen Tochter Angaravati liebt den Helden und ist ihm bestimmt; sie erzählt, daß ihr Vater unverwundbar sei, weil sein Leib aus Diamant ist, freilich hat er eine verwundbare Stelle in der Hand, die aber der Bogen bedeckt. In diese Hand aber trifft ihn Mahasena und siegt. Es ist wohl nicht daran zu zweifeln, daß das Bild des Wüsten und Ungöttlichen, selbst wenn er den Winter abzustellen scheint, auch in den Sagen sich darstellt, in welchen Eber Mörder des Adonis und Attis sind; auf nichts Anderes scheint der Kampf des Licht-Helden gegen den erymantischen Eber zu deuten,

---

[1]) Es ist mehrfach schon bemerkt sowohl von Foucaux wie von Senart (Legende de Buddha. p. 301), daß auch Ardjuna und Çiva auf einen solchen Eber gezielt haben.

der von Herakles wie die Hydra und der Löwe überwunden wird. Als der Kaiser Augustus nach dem Siege über Antonius die Zähne des kalydnischen Ebers mit sich nahm, schien er seinen Sieg mit jenem über den Eber zu vergleichen (Pausanias 8. 46).

Wenn die russische Sage von Weintraubenästen berichtet, so darum, weil der Eber ein grosser Feind der Weinberge ist.

Die Erzählung des Pantschatantra zeigt zwar im Allgemeinen dieselben Folgen der übergroßen Gier, mischt aber durch das Krokodilenpaar, das darin die Rollen spielt, andere Ideen ein. Die Erzählung in M.S. ist offenbar die originalste. Das Warten und starre Aufblicken des Ebers auf den Baum bezeichnet völlig die stiere Begier der Genußsucht. Da er sich nicht wenden kann, so ist auch die Schilderung seines Todes durch steif gewordene Sehnen sehr drastisch. Die Lehre will eben offenbaren, daß die ungeheure Gier zum Selbstuntergange führt. Die Sünde ruinirt sich überall selbst, — das ist die durchgehende Weisheit aller Erzählungen.

Dabei kommt es hier nicht darauf an, ob der trunkene Eber erstochen — wie in der einen Erzählung — oder mit dem Beile erschlagen wird — wie in der andern —, oder beim Hinaufklettern des Baumes unter den brechenden Zweigen stürzt und stirbt, — die Sünde der Freßbegier wird der Leute Verderben.

## Der Bademeister.

Das Histörchen von dem Bademeister (בעל המרחץ) schließt sich genau an die vorige Geschichte an und beweist dadurch, daß ihre Form die echte ist.

Der Herr des Bades glaubt auf einen Prinzen wegen seiner immensen Dicke nicht eifersüchtig sein zu brauchen, und ist seiner Sache so sicher, daß, als der Prinz ihm eine Probe und eine große Summe dafür anbietet, er ihm seine eigene schöne Frau überläßt.

Er hat sich getäuscht und nimmt sich deshalb aus Verzweiflung das Leben. Dieselbe Geschichte hat ziemlich unverändert auch Syntipas[1]). Loiseleur (p. 106) glaubte, sie sei aus der Erzählung des Hitopadesa entstanden, aber es ist umgekehrt der Fall; daß der Selbstmord hier erwähnt wird, zeigt die Originalität.

Ebenso zeigt wohl die Geschichte mit dem Seneschall (cf. Keller, Les Romans. p. CCXVIII) eine Aehnlichkeit, aber diese ist noch schmutziger und tendenzloser.

Die Geschichte ist die parallele Erzählung zum Eber. Auch hier täuscht sich nicht sowohl Auge oder Ohr, sondern das geldgierige Herz. Der Mann denkt nur an Geld. Das bringt in ihm den Irrthum hervor, dem er sogar seine Frau opfert. Näher steht der Erzählung die Geschichte mit dem Krokodilenpaar, dem es, wie dem Eber, der Feigen will, ergeht. Der Ehemann Krokodil, der vom Affen die schönsten Feigen erhalten und sie auch seiner Frau mitgetheilt hat, will seinen Freund ver-

---

[1]) Bei Syntipas scheint er aus Schmerz in Ohnmacht zu sterben, ohne grade Hand an sich zu legen. *λιποψυχήσας τὴν ζωὴν κατέστρεψεν.* ed. Boiss. p. 50.

rathen, um dem Krokodilenweibchen das Herz des Affen zu bringen, nach dem sie in ihrer Genußsucht Gier hat. Der Grund des Verrathes ist hier Freßgier und weil es nicht gelingt, bricht dem Weibe das Herz.

Der Bademeister setzt die Ehre seiner Frau auf's Spiel aus Habgier. Beide Leidenschaften, Freßgier und Habgier — lehrt die Philosophie in unserem Buch — bringen zum Tod und zur Verzweiflung.

Es wird in unserer Fabel auch außerdem gelehrt, was echt buddhistisch ist, der elende Grund des Selbstmords, der sonst in der indischen Weltanschauung grassirte. Werthlos ist es und schmachvoll, wenn er um Dinge willen, deren man sich schämt, eintritt. Der Bademeister schämt sich und hat seine Frau und die eigene Liebe zu ihr um Geldes willen preisgegeben und darum tödtet er sich. Aus Armuth wollte sich ein Brahmane tödten, aber die Göttin Vindhyasini dagegen duldete das nicht. (Som. bh. 1. 53). Padmavati will sich tödten, wenn ihr Vater ihrem Manne länger zürnen wollte. (Som. bh. 1. 191.) Besonders traurig ist der Grund, weshalb sich ein Königspaar tödtete, weil sie zu den Sitten der Dakinis übergegangen waren, die Menschenfleisch aßen und als sie durch einen Irrthum (wie der in der Geschichte von Fridolin) ihren Sohn geschlachtet sahen, darum wollten sie nicht mehr leben. Wir werden unten bei der Betrachtung über Secundus noch weiter über den Selbstmord handeln — hier zeigt die Fabel nur die Folgen der Täuschung, zu welchen das Herz gerissen wird aus Habsucht. Er will verkaufen und doch betrügen und hat nur sich selbst verkauft und betrogen. Die Erzählung ist so sinnlich dargestellt, daß sie Sengelmann glaubte nur lateinisch übersetzen zu müssen. Aber gerade in diesem Schmutz wird sie für unser Buch die

beste Lehre, wie die Habsucht des Herzens keine Rücksicht kennt. Man könnte sie daher mit größeren Verrathsaktionen vergleichen trotz ihrer Unreinheit; der Verrath ist immer unrein. Das Parallele bleibt die Sünde, deren Folgen ist Verzweiflung und Tod.

---

## Holofernes.

Es war ein Mann, heißt es in M.S., ein Held im Lande Sinear, der hieß אלפרוק; er war ein Held über alle Männer der Zeit, aber seine Frau besiegte ihn mit ihrer Macht. Er war zu Feld gezogen; da schickte der Courmacher seiner Frau zu ihr und ließ sie zu sich einladen und zwar durch seinen Knaben (und dieser gefiel der Frau), dadurch dauerte es dem Manne zu lang; er nahm sein Schwert und ging ihr nach. Die Frau sah ihn durch's Fenster kommen und verbarg den Knaben. Während sie mit dem Geliebten saß — da kam אלפרוק nach Haus. Sie sah es — und überlegte, was zu thun. Verbergen konnte sie den Geliebten nicht, denn sie hatte schon den Knaben in der Kammer, der Mann konnte auch beide finden. Da sprach sie zu dem Buhler: „Nimm dein Schwert, stürze heraus aus dem Hause, schreie und fluche; — wenn mein Mann dich frägt, antworte ihm nicht.“ So geschah es. Der Mann kam herein und sprach: „Was ist das mit dem Mann?“ Sie sagt: „Der Mann war zornig auf seinen Diener und jagte ihm nach mit dem Schwert; der aber entfloh und rettete sich hierher und darum flucht und schreit der Mann, wie du gehört hast. Da war אלפרוק beruhigt und lobte seine Frau, daß sie den Knaben gerettet hat.

Diese Erzählung ist weit verbreitet, aber für alle Ausgestaltungen lehrt sie die Quelle kennen, aus der sie alle stammen.

Es zeigen sich nur scheinbare Unterschiede.

Im indischen Çukasaptati ist der Mann der Frau ein Krieger Kschomarakscha; der Buhler heißt Vallabha und, was hier Diener ist, heißt da sein Sohn. Ich vermuthe, daß schon hier eine indisch gefärbte syrische Quelle zu Grunde liegt und daß das Wort נער (Diener) als Sohn verstanden ist (wie παῖς Knabe und Diener heißt.)

Aus derselben syrischen Quelle schöpfte auch M.S., es sind andere Namen gewählt. Wie Sindibadnameh willkürlich Balkis und Saba gewählt hat — und das erste für ein Land nahm, während es in der arabischen Sage der Königin von Saba Name ist, so hat auch M.S. für den Mann der Frau den Namen אלפרוק. Was aber offenbar verschrieben ist für אלפרנם und soviel wie Holofernes bedeutet (ו und נ — und das syr. ם und ק verwechseln sich bekanntlich leicht.) Von dem Holofernes in dem apokryphischen Buch Judith ist der Name entlehnt, der ja als ein mächtiger Held und Sieger in Syrien geschildert wird. Der andere, nehmlich der Buhler wird nicht genannt, doch muß es auch ein Schwertträger gewesen sein — sonst würde es nicht heißen, er nahm sein Schwert und eilte seinem Knaben nach.

Dadurch entstehen in den andern Versionen allerlei Verwechselungen. Im Syntipas wird nur der Buhler ein königlicher Soldat genennt (εἷς τῶν τοῦ βασιλέως στρατιωτῶν). Im Hitopadesa wird der Mann ein Hirt und der Buhler ein Ortsvorsteher genannt. Wo soll da ein Hirt herkommen? Da zeigt sich nun, wie recht die Vermuthung

von der Lesart des אלפרנס war, denn פרנס heißt sowohl (chaldäisch wie syrisch) der Hirt als der Vorsteher. Man hat den Namen אלפרנס mit dem Artikel so verstanden und wahrscheinlich ist auch der „Kaufmann“ bei Scott daher gebildet, da chaldäisch פרנסה Erwerb und Nahrung bedeutet. Aber nicht nur hier erkennt man, wie sonderbar leicht die Tradition mit solchen Namen umgeht, sondern auch bei der Version des Nechschebi, wenn er seltsamer Weise den Buhler einen „Färber“ nennt und ihn doch mit einem Schwert bewaffnet. Auch dies ist nur eine falsche Uebersetzung. Dessen Quelle muß schon eine griechische Form vorgelegen haben, in welcher der Buhler, ein Soldat des Königs, βασιλικός hieß. Dies las er für βασιλίσκος. Der βασιλίσκος hieß chaldäisch-syrisch צבוע oder צבע, was der Färber (tinctor) bedeutet, daher wurde der Buhler zum Färber gemacht.

Was nun die Hauptsache ist, nehmlich die eigentliche Lehre der Fabel, so schließt sie sich genau an die vorhergehenden an. Der übermäßigen Freßsucht und Habsucht stellt sich die abnorme Fleischeslust des Weibes gegenüber, die unersättlich ist. Der Spruch im Hitopadesa spricht dies deutlich aus:

„Das Feuer hat nie genug Holz, das Meer nie genug Gewässer, der Tod nie genug Geschöpfe, eine Schönäugige nie genug Männer.“ Es ist das keine Selbstverherrlichung der indischen Männer, wenn es dazu heißt: „Nicht durch Gaben, nicht durch Verehrung, noch durch Rechtlichkeit, nicht durch Dienstfertigkeit, nicht durch Strafe, nicht durch Lehre, — nein die Frauen werden nie treu“, wahrscheinlich weil sie dort die Erfahrung machten, die Männer seien es auch nicht.

Der Sinn der Erzählung wird allerdings dadurch getroffen. In der buddhistischen Erzählung wird die völlige Unzuverlässigkeit der Sinnlichkeit gezeigt. Das Weib hat einen heldenmüthigen Mann, der einen großen Namen hat; sie hat außerdem einen Buhler — alles hilft nicht, daß sie nicht auch sich an dem Jüngling vergreift, der nur ein Bote ist.

Es war aber die Geschichte nicht darum erzählt, um von der Lust der Sinnlichkeit allein zu lehren — sondern um zu zeigen, wie wenig der Augenschein nützt. Der Holofernes der Erzählung wird — obschon er ja den Mann schreiend und tobend weggehen sah, betrogen. Er lobte die ungerechte Frau, und sein Schwert gegen den Feind war offenbar schärfer als sein Verstand —; es täuschte ihn nicht allein ihr Wort, sondern auch sein eigenes, einfaches, zutrauliches Herz. Es befriedigte ihn, daß in seinem Hause die Frau keinen grausamen Akt duldete, wie es in der indischen Erzählung hieß, weil im Hause eines Kschatriya niemand ausgeliefert werden durfte.

---

## Die drei Wünsche.

Ein Mann war, in dem ein שר (Geist) wohnte, der ihm Alles sagte, was die Leute von ihm fragten. Wenn Einer etwas verloren hatte oder von Jemandem, der in der Fremde war, etwas wissen wollte. Der Mann hatte dadurch sein Einkommen. Nun aber spricht er zu ihm: „Der König der Dämonen (מלך השרים) befiehlt mir, von dannen zu gehen und ich werde nicht zurückkehren. Wähle dir vor meinem Weggang noch drei Wünsche,

die ich dir erfüllen will." Mann und Weib wählen nun elende sinnliche Wünsche — von denen einer den andern aufhebt. Als sie alle drei verschwendet sind, spricht der Mann zur Frau: „Warum hast du mich verhindert, Reichthum zu wünschen." Sie entschuldigte sich damit, daß sie befürchtete, es werde sie dann der Mann verlassen und eine Andere nehmen. Darin liegt die Lehre, — worin sich die Erzählung an die vorherige anschließt. Sinnenlust übertreffe noch die Habsucht — und welche Täuschung ergreift die Menschen, daß die um Rath befragt worden sind, welche nicht einmal sich selbst etwas Vernünftiges zu rathen im Stande sind.

Es giebt eine ganze Serie Erzählungen, in denen sich offenbart, daß Menschen — die unverständig sind, auch nichts Verständiges zu wünschen vermögen. Was von einem bösen Geiste kommt — bringt keinen Segen[1]. Der schönste Typus eines edlen Wunsches ist, wenn Salomo, — dem Gott geben will, was er wünscht — nicht Reichthum oder langes Leben, sondern nur Weisheit erbittet.

Syntipas führt die Schilderung des שד (Geistes) etwas mehr aus; durch ihn hätte der Mann viel Gewinn gehabt. Er hätte allerlei geweissagt und auch die Heilkunst verstanden. „Wenn ein Mensch über unsichtbare Dinge fragte, gab er gleich Bescheid. Der Dämon nannte sich *πνεῦμα Πύθωνος.*" Es muß auffallen, daß nirgends, wie in Apostelgeschichte 16, 16 ein solches „*πνεῦμα Πύθωνος*" vorkommt. Dort hatte ihn ein Weib, welche ihrem

---

[1]) Zwei Dinge, sagte Buddha, müssen namentlich vermieden werden, das sind böse Wünsche und äußerliche Bußübungen. Hardy, Manual. p. 191.

Herrn viel eintrug, weil sie aus ihm weissagte" (was aus Joseph. Genes. p. 33b citirt wird, bezieht sich auf diese Stelle.) Im Talmud erscheint er in der Form פיתום Pythom (Sanhedrin 65a). Man kann ihn weder in der Schrift noch im Syntipas für eine bauchrednerische Kraft gehalten haben, denn er wird doch von Paulus ausgetrieben und von einer blos physischen Geschicklichkeit kann dies nicht gesagt werden. Im M.S. sagt der Dämon zu dem Manne, daß ihn der König die Geister abrufe. Er geht also nicht weg, wie ein durch Gewalt des heiligen Worts Ausgetriebener, der in dem Menschen, weil er ihn verläßt, Stille und Frieden schafft, sondern er geht weg wie Matth. 12, 43 geschrieben ist, daß der unsaubere (ἀκάθαρτον πνεῦμα) von dem Menschen ausgeht und später wieder zu ihm kehrt. Unsauber kann er genannt werden — die Wünsche, die er einflößt und erfüllt, sind es desgleichen. Der Mensch muß dem „bösen Geist" einen Dienst erwiesen haben, daß er dafür zwanzig Jahre ihn durch seine Künste Geld erwerben ließ. Von einer Seelenverschreibung kann nicht die Rede sein, weil ja der Geist nicht wiederkommen will. Er will die drei Wünsche erfüllen, um den Mann gewissermaßen für seinen Weggang zu entschädigen. In der That darf man bei dieser Frage nicht blos auf die drei Wünsche den Nachdruck legen (vgl. v. der Hagen, Gesammtabenteuer. II. n. XXXVII; Benfey. 1. 496 etc), denn der Geist dient dem Manne schon zwanzig Jahre — die Gewährung der drei Wünsche sind nur der letzte Akt. Die Erzählung im Pantschatantra (ed. Benfey. 2. 342) führt etwas weiter. Es ist dort ein Baumgeist, der, um nicht vertrieben zu werden, sich zur Erfüllung eines Wunsches versteht.

Es ist auch ein feiner Unterschied zwischen M.S. und Syntipas. Im M.S. ist von einem „König der Geister“ die Rede.

Beide haben indische Anschauung in syrische übertragen.

Im Somadeva bhatta und sonst zeigen sich Rakschasa's, welche den Menschen Freund werden, die ihnen Gutes gethan. So sagt Sakatala (Som. bh. 1. 37): „Ich kann nicht ermordet werden, da ich einen Rakschasa zum Freund habe, der, wenn ich ihn nur in Gedanken nenne, sogleich erscheint.“ Es war ein seltsam Ereigniß, durch welches diese Freundschaft gewonnen ward. Ein Rakschasa traf ihn einmal und stellte ihm die Frage: „Weißt du, wer die Schönste in der Stadt ist?“ Lächelnd erwiderte er: „Du Narr, die ist dem die Schönste, dem sie als solche erscheint.“ „Du hast mich besiegt, sprach er, darum sollst du mein Freund sein und so oft du mein gedenkest, werde ich in deiner Nähe sein.“ Der syrische Aberglaube hat dies „im Gedanken des Freundes denken“, mit dem Wohnen des Geistes in ihm vertauscht.

Dem Açokadatta erzählt auch eine Rakschasa (2. 152) von einem König der Rakschasen, „Lambahjihva“. Auch im „Weisen und der Thor“ kommen drei Rakschasen vor, die um der Wohlthat willen, die ihnen ein edles geistliches Mädchen anthut, sie mit Kannen Goldes beschenkt (p. 224—26).

Auf den Inhalt der Wünsche gehen wir nicht ein. Sie haben nicht den naiven Charakter in vielen unserer deutschen Sagen.

## Der verkleidete Jüngling.

Die Erzählung von einem Greise, der eine schöne Gattin hatte, und sie aus Eifersucht verschloß und einem Jüngling, der krank wurde aus Liebe zu ihr, und einer Kupplerin, die ihn scheeren ließ und als Weib verkleiden, worauf sie ihn zu dem Greise als ihre Tochter brachte, da sie sie nicht allein zu Hause lassen wolle und von der sie wünsche, daß sie seiner Gemahlin dienen solle, worin der Alte willigt und wodurch er zumal seinen Wunsch erreicht, nachdem der Ehemann auf Reisen gegangen ist — findet sich allein im M.S. Die griechische Uebersetzung und die anderen Versionen haben sie nicht.

Aber sie stammt direkt aus indischer Quelle.

Im Somadeva bhatta. (1. 67) wird folgende Geschichte erzählt: Devadatta, ein schöner Jüngling, gewinnt die Königstochter Sri lieb, die ihn auch in ihr Herz geschlossen. Sie kommen aber nicht zu einander — und nach einem vergeblichen Versuch, ihr zu nahen, floh er in die Einsamkeit und zehrte sich ab aus Schmerz über die Trennung. Siva aber erbarmte sich seiner und schickte seinen Diener Panchasikha dem Devadatta zu helfen. Dieser ging zu Devadatta, nahm die Gestalt eines Brahmanen an, zog dem Jüngling Frauenkleider an und führte ihn zum Vater des Mädchens, dem König Susarma, und sagte ihm, sein Sohn wäre in die Ferne gezogen, er müsse ihn suchen; er bitte ihn, seine Schwiegertochter ins Haus zu nehmen als anvertrautes Pfand. Der König wollte die Brahmanen nicht beleidigen, nahm den verkleideten Mann auf und sandte ihn seiner Tochter. Die Geliebten fanden sich dort.

Es ist offenbar daher, daß die Geschichte im M.S.

stammt, trotzdem es andere Personen vorstellt, dort ein Brahmane, hier ein Weib die Rolle spielt, und die Geschichte im Somadeva bhatta doch eine weitere Fortsetzung hat.

Es giebt im Somadeva bhatta noch eine andere Erzählung, die ähnliches berichtet. Der König Yogananda läßt einen Brahmanen zum Richtplatz führen, weil er mit seiner Frau gesprochen. Auf dem Markt, wo man vorüberzog, wurden Fische verkauft und einer lacht laut. Der König fragte den weisen Minister Vararuchi um Rath, indem er die Hinrichtung aufschiebt. Vararuchi verbirgt sich auf den Rath der Saraswati auf dem Wipfel einer Palme, — da kam eine Rakschasa mit ihren Söhnen. Sie sprach zu ihnen: „Beruhigt euch heute. Morgen giebt es Brahmanenfleisch. Heute wird er nicht hingerichtet.“ „Warum ist er das nicht?“ fragten sie. „Weil ein todter Fisch gelacht hat.“ „Weshalb lachte er denn?“ „Nun, weil man den Brahmanen richten will, der ein paar unschuldige Worte mit der Königin geredet, — und es führen doch alle Gemahlinnen ein sittenloses Leben, denn überall finden sich im Palast junge Männer in Frauenkleidern. (1. p. 36.)

Dieselbe Geschichte wird verschönert im Tutinameh (ed. Rosen. 2. p. 93). Die listige Kamdjui verschleiert sich, als Fische im Becken sie ansehen; es könnten Männchen darunter sein. Die Fische lachen; — ein kluger Mann erklärt ihr das. „Die Fische“, sagte er, „lachten über die Heuchelei der Königin, denn 40 Sklavinnen am Hof haben 40 Jünglinge versteckt in Weiberkleidern bei ihr[1]).

---

[1]) An die Stelle der Fische tritt in der dreizehnten Er-

Die Erzählungen der „Tausend und eine Nacht“ nehmen ja von einem solchen Ereigniß ihren Ausgang. Es waren zwei Brüder Schachsenan und Schachriar. Der letztere war der Erbe und Sultan. Schachsenan regierte in Samarkand als Herr der Tartarei. Als Schachsenan seinen Bruder besucht, — hatte er das Unglück, seine Frau untreu zu finden, aber er tröstete sich, als er seinen Bruder noch mehr betrogen sah, da er von einem verborgenen Punkte aus die Sultanin mit zwanzig Frauen sah, von denen die Hälfte verkleidete Männer waren. Als er es seinem Bruder erzählte, fügte er hinzu: „Ich gedachte, daß alle Weiber solchen Lüsten ergeben sind, und ihrer Neigung nicht wiederstehen können. In dieser Ueberzeugung dünkt es mich eine große Thorheit für einen Mann, seine Ruhe an ihre Treue zu knüpfen.“ (Habicht, Schall, Hagen. 1. p. 10.) Das ist eine orientalische Anschauung, aber es ist auch die Lehre, weshalb die Geschichten erzählt werden, aus denen M.S. schöpfte. Die Welt täuscht, — die Sünde hebt den äußern Schein auf; man verwechselt Mann und Weib. Die Kleider sind eben Verhüllungen, die dem Trug der Sinne dienen.

An ähnliche Beispiele erinnert das älteste deutsche Buch der „Sieben weisen Meister, das sogenannte Lebens Diocletians von Hans v. Bühel; da ist es die Königin, welche sich so tugendhaft über ihren Stiefsohn erklärt hat, die selbst nun von dem Sohn angeklagt wird, mit ihren Jungfrauen Männer in Weiberkleidern bei sich zu haben.

---

zählung bei Straparola (ed. Schmidt. p. 213) der Satyr, welcher lachte, weil der König glaubte, alle Fräulein der Königin seien Mädchen, während es doch Jünglinge waren. Statt dessen hielt man die edle Prinzessin für einen Mann.

Er sprach ir sollent uszziehen die
So werdet ir wol sehen wie
Die Juncfrowe geschaffen ist.
Das geschah gar in schneller frist,
Ein Mann in selben Stunden
Ward er in wibes cleidern funden.
(ed. Keller v. 9361—66. p. 209).

(Vgl. das Volksbuch von den „Sieben Meistern" von Schönhuth. Regensburg, 1849. p. 150).

Die Volkssage erzählt eine ähnliche Geschichte von einer Frau des Kaisers Otto des Dritten, welche eine Spanierin gewesen und ihren Liebhaber in Weibskleidern mit sich führte. (Crusius, Ann. Sueviae. 2. 170).

Diese Sagen kommen zu oft vor, um nicht einen historischen Grund zu haben. Bei den orientalischen Trachten, die Männer- und Weiberkleidung kaum unterscheiden ließ, — war eine Verwechselung offenbar leichter als bei uns.

Es wird daher auch als historisch erzählt, daß Sobeide, Gemahlin Harun Arraschids, die Mutter des Kalifen Emir, die schönsten Sklavinnen für ihren Sohn als Knaben kleiden ließ. (Hammer, Gemäldesaal. 2. 218.)

Es war kein übler Grund, aus welchem die zwei Köche, mit welchen ein Edelmann eine gute Frau verführen wollte, von dem Manne derselben in Frauenkleider gesteckt wurden, um den Edelmann zu strafen. Er sollte sie nicht gleich erkennen (bei Nechschebi. ed. Iken. p. 35).

Der japanische Held Yamatodake verkleidete sich als Weib, um zwei mächtigen Räubern nahe zu kommen und zu überwinden. (Brauns, Japan. Sagen. p. 187.)

Aehnlich wurden dem Thor in Thrymsquida (Simrock, Edda. p. 73) Frauenkleider angelegt, um den Riesen Thrym, der die Hammer geraubt, zu täuschen:

Das bräutliche Linnen
Legten dem Thor sie an,
Dazu den schönen
Schimmernden Halsschmuck.
Auch ließ er erklingen
Geklirr der Schlüssel
Und weidlich Gewand
Umwallte sein Knie;
Es blinkte die Brust ihm
Von blitzenden Sternen
Und hoch umhüllte
Der Schleier sein Haupt.

Seltsamer freilich ist das Gegentheil, daß Frauen in Männerkleidern erscheinen; weil der Freund des Ajasat überlegte, „daß Könige viele Feinde haben und daß, wenn dem Ajasat ein Leid geschehe, er allein getadelt werden würde, deshalb empfahl er ihm, eine Wache mitzunehmen, und da es nicht recht sein würde, der gewöhnlichen Wache zu trauen, da es Nacht war, ließ er fünfhundert Frauen in männlicher Kleidung auf Elephanten mit Waffen in der Hand begleiten. (Hardy, Man. p. 234.)

---

## Die drei betrogenen Betrüger.

Die Schelmengeschichte, welche als eins der letzten Gleichnisse erzählt wird, gehört zu den merkwürdigsten

der ganzen Sammlung. Sie ist im M.S. origineller, als im „Syntipas“ und „Tausend und eine Nacht“, aber sie hat doch Manches, wie es im Original gewesen sein muß, verändert und verkehrt.

Sie zeigt, wie mehrfach in den Historien geschehen ist, daß auch der Betrug den Betrüger täuscht, und daß, wenn man scheinbar Thoren betrogen hat, man durch sie noch mehr geschädigt wird. Die Lüge schlägt sich selbst.

Diese sittliche Lehre unterscheidet die Geschichte auch von den meisten andern Schelmengeschichten, an denen die Sagensammlungen reich sind. Sie steht dann auch der Schwindlersage in Somadeva bhatta gegenüber, in welcher zwei Schelme den Brahmanen betrügen und glücklich davon kommen (II. p. 133). „So stellen Schelme, heißt es dabei, „von Betrug und Täuschung lebend, den Fischern gleich, hier ihre von Hunderten mannigfacher Schnüre geflochtenen Netze aus und fangen die Unvorsichtigen durch die Gewandtheit ihrer Zunge“ [1]).

Das gilt ja namentlich von der Geschichte im M.S.

Es war ein Kaufmann, der sehr vermögend war und sein Gut durch Schifffahrt erworben hatte; er hatte einen Sohn, der nicht besonders klug war. Zu diesem sprach er: „Schwöre mir, daß du nicht zur See fahren willst; ich bin reich genug, um dir mehr zu geben, als Alle haben.“ Der Sohn hielt aber (nach dem Tode seines Vaters) seinen Schwur nicht, sondern wollte zur See fahren; er hatte gehört, daß man in einer Provinz Handel trieb mit עץ אהלות; da legt er all sein Geld in solchem

1) Eine wahre Sammlung von Diebes- und Spielkünsten ist in dem Daçakumâra-Caritam enthalten, wo auch die Lehrer in der Diebeskunst gepriesen werden. cf. Weber, Ind. Streif. p. 315.

Holze an und machte daraus viele Schiffslasten und zog nach jenem Land. Dieses עץ אהלות nennt die Erzählung nachher סנדל, also Sandelholz; er wird dies in seiner Quelle gefunden und mit אהלות wiedergegeben haben. Sandel ist die persisch - syrisch - arabische Form des indischen Sandana. Um des Duftes willen, der dem אהלות, dem Aloebaum in der Schrift (Ps. 45, 9; Hoh. Lied 4, 14 (אהלות); Sprüche 7, 17 (אהלים) hat er es mit Sandel verglichen, aber dies entspricht mehr dem duftreichen Agilaholz das in Asam, Siam, Kambodja und Cochin - China zu Hause ist, und in der That als lignum (עץ) Aloes, vorkommt. (ξυλαλόη. cf. Ritter 4. p. 933). Es unterscheidet sich vom Sandelholz, wird aber um seines köstlichen Duftes willen ähnlich im Tempel und Todtenkultus, zumal in China, gebraucht.

Die Spekulation des Kaufmanns war an sich nicht schlecht. Es wurde mit Gold bezahlt, wo es fehlte. Namentlich das gelbe Sandelholz wurde in Ceylon beim Verbrennen der Todten, beim Gottesdienst und sonst gebraucht[1]). (Vgl. Ritter. 5. 821; cf. Heydt, Levantehandel. 2. 647.)

In der buddhistischen Sage kam es häufig vor; als der König von Surparaka krank wurde, verordnete man ihm ein Mittel, sich mit Sandal einzureiben, das Gôçircha, kuhköpfig (offenbar als gelbes und heiliges Sandel) heißt. Glücklicherweise hatte Purna solches von einem Lastträger

---

[1]) Ein indischer Spruch lautet (Böthlingk, Ind. Sprüche. 1. n. 60. p. 11): „Möge die Welt das Aloeholz immerhin leicht nennen – ich dagegen erkenne demjenigen Gewicht zu, der, wenn ihn die Leute auch verbrennen, auf nichts anderes bedacht ist, als seine Vorzüge zu preisen.

gekauft, der es an der Küste, vom Meere ausgeworfen, gefunden hatte. Der Lastträger hatte ihm Alles für fünfhundert Carchapanas gelassen. Er theilte es in vier Stücke und verkaufte das Stück für 100 (nach Burnouf 56 Francs 90 cents.) Die Salbe des Sandal heilte den König (Burnouf, Buddhism. Indien. p. 218). Eine ähnliche Geschichte ging in Kosala vor, wo der Königssohn erkrankte und nur durch Bestreichung mit solchem Sandelholz geheilt werden konnte, aber es gab nirgends welches, obschon tausend Unzen Gold geboten wurden, als bei dem reichen Dadschila, bei dem er es empfing. (cf. der Weise und der Thor. p. 353—55.) Auch der König Adjataçru gewann seine Sinne wieder, als er mit Sandelholz bestrichen wurde[1]).

Die Gegenden, wo das Sandelholz wächst, zeichnen sich durch ihre Frische aus. Die Elephanten suchen sie auf als Schutz gegen die brennende Sonnenhitze. (Burnouf. l. l. p. 218 not.)

---

[1]) Auch dem Bodhisat wurde dargebracht, was Hardy red Sandalwood roth (wohl rothgelben) Sandelholz nennt. (Manual. p. 149.) Hardy berichtet zumeist aus Legenden von Ceylon.

Sujata kochte ihre Opfermilch mit Sandelholz. (Manual. p. 171.)

In Dhammapadam heißt es (Weber, Ind. Streif. 1. 127):
„Sandelholz oder tagara, Lotusblum oder Aloe —
Ueber diesen Duftarten steht unübertroffen der Tugend Duft.“

Ein Spruch des Çanakya heißt (ib. 1. 266. v. 55. cf. 70 und 71):

„Nicht überall giebt es Gute,
nicht jeder Wald hat Sandelbäume.“

Fromme Kaufleute bauen aus lauter rothem Sandelholz für Buddha eine Wohnung. (Vgl. Hardy, Manual. p. 268.)

Aber der unerfahrene Kaufmann kannte nicht genug den Werth seiner Waare und hatte zuviel Kosten daran gesetzt. Er war gewissermaßen gezwungen, zu verkaufen. Da fiel er in die Hände von Schwindlern, die, als sie seine Fremdheit und Ungewandtheit erkannten, daran dachten, die werthvolle Waare ihm abzunehmen. Wie echte Bauernfänger thaten sie sehr freundschaftlich mit ihm; der Eine begrüßte ihn wie einen alten Freund und lud ihn in sein Haus. Es kam ihnen nun darauf an, dem שוטה (was Thor und Seefahrer übersetzt werden kann) weis zu machen, daß in ihrer Stadt das Sandelholz gar keinen Werth habe, — es sei so viel bei ihnen, daß man es zur täglichen Feuerung gebrauche. Sie hätten deshalb welches gekauft und es im Closet verbrannt. Da riefen die Verschworenen plötzlich: „Was ist denn das für ein häßlicher Geruch!“ und wiederholten das mehrmals, bis sie dem Gast erklärten, daß er von Sandelholz käme, und daß sie es bereits für die gemeinsten Zwecke brauchten. Der Gast erschrickt; er ließ sich einreden, es habe schon das Sandelholz keinen Werth mehr und thut seine Verzweiflung darüber kund. Da redete ihm der Wirth des Hauses, der erste der Schwindler, gar sehr tröstlich zu, er werde ihm das Sandelholz abkaufen und einen von den Behältern, worin das Sandelholz war, mit dem als Entgelt anfüllen, was der Verkäufer überhaupt wolle. Er sagte das, um ihn zu verleiten, daß er es ihm wirklich überlassen möchte und dabei seine Freundschaft erkenne. Was der Mann fordern würde, konnte er schon denken, sei nicht soviel werth, als das Sandelholz selbst[1]).

---

[1]) Oft, aber nirgends so fein werden ähnliche Schelmenstücke erzählt. Sie waren überall nicht blos zum Scherz,

Mit vielem Humor zeigt dabei die Erzählung, was ja in die ganze Tendenz der Büchleins paßt, daß nicht

---

sondern zur Lehre erfunden. Im Pantschatantra (III. 3) wird ein Brahmane, der eine fette Ziege zum Opfer trägt, von drei Schelmen geneckt, von denen der eine ihm einredete, er trüge einen Hund, der andere ein todtes Kind, der dritte einen Esel. Der Brahmane ließ sich erschrecken, hielt das Thier für einen bösen Geist und warf es weg. Dabei steht der Satz: „Keinen Menschen giebt es auf Erden, den nicht die verstellte Demuth der Diener, nicht eines Gastes Wort, einer Buhlerin Thränen, nicht schelmischer Leute Rede angeführt hätte." Weniger glücklich enthält der Hitopadesa (ed. Müller. p. 168; Lancerau. p. 253) die Geschichte, wo es sich blos um zwei Schwindler und den Hund handelt, den sie ihm für einen Bock einreden. Im Cabinet des fées sind es drei Diebe, welche dem guten Wanderer einreden, er habe einen Esel statt eines Maulthiers; der aber rächt sich dafür nachher. (tom. 22. p. 132.) Dieselbe Geschichte ist unterhaltend im Straparola erzählt (n. 7. ed. Val. Schmidt. p. 133; cf. Büsching, Erzähl. Breslau, 1814. p. 250). Der Herausgeber macht dabei auf mehrere ähnliche Schwänke aufmerksam, zumal bei Poggius, wo mehrere einem Narren einreden, er sei sehr krank, ja todt, — aber dieser, endlich empört, daß sie ihn auch einen Narren nennen, ausruft: „Wär' ich lebendig und nicht todt, würde ich dir sagen, Hallunke, daß du lügst." Wie drei Aerzte ihrem Collegen einreden wollen, er sei aussätzig, bis daß er durch die Einbildung es wirklich wurde, steht Gesta Rom. 132, wozu Oesterley eine Menge Citate, aber ungeordnet hinzufügt. Ich will nicht wiederholen, was Benfey (1. 357), Lancerau (p. 363) für Citate hinzufügen. Spitzbubengeschichten waren überall beliebt. Besonders reich sind auch die Sammlungen der „Tausend und eine Nacht" von sieben Dieben, die einen armen Jungen beschwindeln (729. Nacht), vom Dieb, der seinen Gastfreund vergiftet (730. Nacht), vom Hirten und vom Dieb (732. Nacht), vom Polizei-

blos der Geschmack, das Gefühl, das Gehör, das Gesicht, sondern auch der Geruch täusche. Es gab keinen edleren Geruch als Sandelholz, — aber der arme Kauz glaubte, nachdem Jeder von den Dreien behauptete, es sei ein häßlicher Geruch daselbst, und da doch Sandelholz nur um Geruches willen gekauft wird, also in dieser Stadt ein Preis dafür nicht zu erreichen sei.

Die Spitzbuben lassen ihn noch nicht in Ruhe. Sie wollen ihn noch mehr plündern und necken. Als er am andern Morgen ausgeht, trifft er zwei von den Genossen, die miteinder würfeln und so thun, als verständen sie das nicht recht. Darauf will er sie belehren und spricht: „Ihr versteht ja nichts vom Spiel.“ Sie streiten dagegen und so verlocken sie ihn endlich, und er spielt mit ihnen; — der Thor, der es hätte wissen sollen, daß solche Leute gewandte Professionisten sind — war so sicher, daß er darauf eingeht, als der Andere sagt: „Wer von uns Beiden verliert, der muß das Meer austrinken.“ Und sie machen darüber einen Vertrag.

Das ist total aus indischem Brauch.

Die Leidenschaft der Inder für das Spiel war ungemein. Man verspielte Hab und Gut und zuletzt die eigene Person. „Das Spiel,“ heißt es in einer Schrift, „ist dem Spieler ein Reich ohne Thron; er denkt niemals an Niederlage, und erhebt Tribut von Allen .... Geld, Frau, Freunde, Alles kann am Spieltisch gewonnen und verloren werden. Alles wird besessen durch das Spiel. Laß mich sehen; die Drei (treta) nehmen Alles fort;

---

präfekten und dem Dieb (745. Nacht), vom Eseltreiber und dem Dieb (750. Nacht). Vgl. dazu die schönen Illustrationen in der Ausgabe von Weil, am Schluß des 3. und 4. Bandes.)

die zwei Pâwara setzten mich in Aengste; das As (Nardita) brachte und die Vier (Kata) spielte den Garaus." (Vgl. Bohlen, altes Indien. 2. 176.) Nach dem Rigveda. 1. 41. 9 (vgl. Zimmer, altindisches Leben. p. 283) verwendete man vier Würfel (aksha) oder fünf. Es werden dazu die Nüsse des Vibhadaka-Baumes benutzt, welche die Größe einer Muskatnuß hatten und nach Abnahme der äußeren Bedeckung beinahe rund sind, mit fünf nicht scharf eingedrückten Seitenflächen. Die Würfel werden mit der Hand auf eine Vorrichtung irina geworfen, was für einen Spieltisch gehalten wird. Es fehlte nicht an Würfelliedern[1]) und an Würfelgebeten[2]) zu den Apsaras.

---

[1]) Ich habe schon in meinem Büchlein: „Das Spielhaus auf dem Monte Carlo in Monaco" einige Strophen aus der berühmten Hymne an den Gott des Spiels mitgetheilt (ed. Langlois. p. 531), die Marius Fontane (Inde Vedique. p. 357. Paris, 1881) für das Werk eines Chinesen hält und von Kaegi in's Deutsche übersetzt ist (Rigveda von Kaegi. Leipzig, 1881. p. 113) aber nicht vollständig. Namentlich der erste Vers ist merkwürdig, den er wegließ, worin es heißt: „Ich liebe mit Trunkenheit diese Kinder des großen Vibhadaka, diese Würfel, die sich bewegen, in die Luft fallen und auf den Boden rollen. Meine Trunkenheit ist der gleich, die Soma hervorbringt." V. 2. „Ich habe eine Gattin, die gegen mich weder Zorn noch ein böses Wort hat. Sie ist gut gegen die Freunde wie gegen ihren Gatten, und diese treue Frau verlasse ich, um zu spielen." V. 6. „Der Spieler kommt zur Versammlung. Er sagt ganz erhitzt: Ich werde gewinnen. Die Würfel bemächtigen sich der Seele des Spielers, der ihnen alle Habe ausliefert."

[2]) In einem Spruch des Atharvaveda lautet es (vgl. Zimmer. p. 285): V. 1. „Wie das himmlische Geschoß den Baum

Es könnte sehr wohl in unserer Erzählung darum gestritten werden, wer besser spielte, denn die Technik des Spielers war bedeutend. Geschickte Spieler hießen çvaghnin. Zum Spielhaus ging der Spieler mit dem Gedanken „werde ich gewinnen", und um Rinder, Rosse, Habe, Gold zu gewinnen, scheute er kein Mittel. Mit dem Spiel war das Laster des Betruges verbunden. Schelm und Spieler drückte das eine Wort „Dhurta" aus. In dem Worte „Kitabas" war die Bedeutung von „wie viel setzest du" und Betrüger eins. Man wird verstehen, warum als Preis gesetzt wurde „einer soll das Meer austrinken", — denn unglücklich spielen wird dem Verhungern und Verdursten gleichgesetzt.

Die Spitzbuben glauben dem unerfahrenen Simplex seine Waaren, dann alles Andere abgewonnen zu haben; es genügt ihnen nicht, sie verhöhnen ihn noch durch ein Drittes. Der letzte Spitzbube war einäugig — und spricht zu ihm: „Du hast ganz ein Auge wie ich selbst; du hast's mir gestohlen; ich werde dich vor Gericht be-

---

unwiderstehlich trifft, so wünsche ich heute die Spieler unwiderstehlich mit Würfeln zu schlagen." V. 2. „Von den vermögenden und unvermögenden Leuten, den Widerstandslosen, soll von allen Seiten Gut kommen, Gewinn in meine Hand." Ein Spruch des Çanakia lautet: „Würfelspiel, Jagen nach Reichthum, heimliches Stelldichein mit Frauen darf nicht üben, wer Frieden haben will." (Weber, Ind. Str. 1. 261.) Das indische Würfelorakel (ib. 1. p. 286) bedarf einer besonderen Betrachtung. Es herrschte wahrscheinlich immer ein großes Geschrei dabei, denn als eins der großen Geschreie, welches man durch ganz Jambudvipa hörte, galt auch, wenn der Yaka Purnaka Würfel spielte und beim Gewinnen schrie: Ich bin Sieger" (Hardy, Manual. p. 272.)

langen; gieb mir ein Pfand, daß du mit mir vor Gericht gehst." Der Simplex ist ganz betäubt durch diese Frechheit; wie irre wandelt er umher und weiß nicht einmal seine Herberge wiederzufinden.

Es ist merkwürdig, daß das Einäugigsein den Alten — zumal im germanischen Leben — etwas Dämonisches zu sein schien. In der Sage, daß Odin eins seiner Augen an Mimer verpfändet und darum nur einäugig sei, liegen tiefe Gedanken über Sonne und Mond — aber er wurde jedenfalls einäugig gedacht. Bei Saxo grammaticus heißt er immer einäugig (altero orbus oculo, vgl. Grimm, Myth. p. 133). Dies ging dann auf den Teufel über, in den er im späteren Volksbrauch verwandelt wird. Sonderbar erscheint dieser als ein „einäuget häse" in einer bayerischen Sage. (Panzer. 2. 71.) Schätze dämonischer Art können daher von einäugigen Menschen gehoben werden. (Eisel, Sagenbuch des Voigtlandes. n. 485.) Es berührt dies wohl die Sage von den einäugigen Cyklopen[1]) und dem Volk der Arimaspen, deren

[1]) Eine seltsame Nachbildung der Polyphemsage findet sich in Stier's „Ungarischen Sagen". p. 148. (Vgl. bei den Lappen und Finnen Gustav Meyer in den Finnischen Mährchen. p. XXVI.) Ich erwähne dies namentlich, weil sogar Wilhelm Grimm in seiner Abhandlung über die Sage von Polyphem sie übersehn hat. (Berlin, 1857.) Der gelehrte Mann ist überhaupt irre gegangen, wenn er p. 27 das eine Cyklopenauge für das Sonnenauge erklärt. Wäre es dies, dann hätten grade die Lichtgötter es tragen müssen. Es ist umgekehrt ein Zeichen der dämonischen Unvollkommenheit, die in ihrer Gebrochenheit der Sehkraft der Lahmheit des Hephästos entspricht. Es haben darum auch die dämonischen Gräen nur ein Auge, worin sie sich theilen müssen. An diese erinnert die Sage bei

Namen man als **einäugig** erklärte. Ein Spötter rief deshalb dem König Philipp von Macedonien boshaft zu: „Er stamme wohl vom Volk der Arimaspen“ (vgl. die Anmerkungen zu Plin. 7. cap. 2. n. 10 in der Ausg. von Franz. III. p. 10. 11.)

In dieser Noth, welche den armen Simplex traf, wird er von einer alten Frau gerettet, die ihn zu retten verspricht. Es ist eigenthümlich genug, welche Rolle in diesen Erzählungen alte Weiber spielen. Sie sind immer auf der Straße, mischen sich in alle Angelegenheiten, sind bald Kupplerinnen, bald Helferinnen. Auch hier weiß sie, was doch bedenklich ist, daß sie es weiß. Sie kennt nämlich die eigentliche Gaunerherberge. Dort kommen alle Spitzbuben zusammen und tragen einem

---

Asbjörnsen (vgl. Grimm. p. 25), wo drei Trolden sind und drohen, daß sie, wenn sie nicht ihr Auge wieder erhalten, den Knaben in Stock und Stein verwandeln würden, wobei eben die Gräen mit den Gorgonen verwechselt werden. Unsere moderne Teufelssage ist ein Spiegel uralter Gedanken, wie der hinkende Teufel vom lahmen Hephästos. Es ist das Dämonische an ihm, daß er des Reizes und der Gaben der Andern entbehrt. Er ist kahl auf dem Haupt, er ist lahm am Fuß und hat nur ein Auge. Daher ist die arabische Sage sinnreich, daß der Satan bei Abrahams Opfer sein Auge verloren, d. h. seine Macht und seinen Reiz, und daß Salomo den Herrn bittet, dem Satan ein Auge auszuschlagen. (Hammer, Rosenöl. 1. 230.) Allerdings heißt darum der Teufel Aklatis, der Geblendete, nicht als der Blinde, sondern als der Heterophtalmos, der ein Auge verloren. (Grimm, Mythol. p. 980.) Auch der Tod wird einäugig genannt. (Kremnitz, Rumänische Sagen. p. 118, wie ein Räuber. p. 151.) Im Midrasch wird der geizige Nimmersatt Sebini **einäugig** genannt. (Koheleth Rabba. 4. 9.)

blinden und greisen Hauptmann alle ihre Thaten vor. Er giebt ihnen dann Rathschläge, dafür sorgen sie dann für seine Unterhaltung. Dahin soll der Simplex in Verkleidung gehen, als gehörte er auch zu der Genossenschaft. Man wird ihn einlassen, denn niemand anders als Diebe würden die Adresse kennen, und dort wird er in der Versammlung auch über die Thaten reden hören, von denen er der traurige Gegenstand war. Denn die Greisin hat ihm endlich die Augen geöffnet über den Charakter und die Absicht der Leute. Er geht hin. Im Winkel hört er, was vorgeht[1]). Da kommt der Eine und sagt: „Ich habe einen Abendländer (מערבי) gefunden und habe ihm alle Lasten von Sandelholz abgenommen, dafür, daß ich ihm einen Sack fülle mit dem, was ihm beliebe zu fordern.“ Der Alte antwortet: „Du hast einen dummen Streich gemacht, — denn wenn er nun sagen würde: Fülle mir den Sack mit Flöhen, die Hälfte mit männlichen, die Hälfte mit weiblichen, was wirst du thun?“ Der Schwindler meinte: „Ach, auf so etwas kommt der Andere nicht.“ Als der Simplex dies hörte, merkte er es sich; am andern Tage, als es zur Entscheidung kam, forderte er, wie er es gehört hatte, einen Sack mit Flöhen. „Ich bin aus dem Abendland, aus Sedschelmessah (סגילמסא) im Tafilet von

---

[1]) Es erinnert die Weise, wie der arme Abendländer im Versteck von den Feinden selbst die Lösung aller Noth vernimmt, an eine Fülle ähnlicher Sagen, so in der japanischen Geschichte vom „gebesserten Geizhals“ (meine Japan. Sagen p. 55), ebenso erfährt der sogenannte Schweinkopfweissager im Siddhikür im heimlichen Versteck von den Rakschasen selbst die Mittel, durch welche sie überwunden werden. (vgl. Sagas from the far East. p. 66.)

Marokko (was ein Mittelpunkt der Karawanen ist) und da giebt es keine Flöhe, darum bitte, fülle mir den Sack davon.“ Das war nun Ironie, denn dort sind, wie überall in der Gegend und in Arabien, sehr viele Flöhe. In Jemen, auf den Bergen werden die Reisenden so davon geplagt, daß man sich in Säcken einzubinden pflegt, um nur Ruhe zu haben (Ritter. 12. 790. 810). In dem heutigen Tiberias, geht das Sprüchwort, wohnt der König der Flöhe, so viele sind da (Ritter. 15. 320). In Kerek am todten Meer fand Schubert der vielen Hunde wegen den ganzen Boden wimmelnd von kleinen, blutdürstigen Flöhen. (Reisen. II. p. 290 etc.) Nur in dem Kloster auf dem Berge Sinai behaupteten die Einwohner das große Wunder, daß es dort keine Flöhe und Schlangen gebe (cf. Kitim Chitim. p. 10. Robinson, Palästina. Deutsch. 1. 168).

Der Schrecken der Flöhe war überall ausgebreitet und mit dämonischem Wesen gemischt. In dem dämonischen Opfer der Medea (Orphica, ed. Herrmann. p. 178; cf. meine Eddischen Studien. p. 132 etc.) ist auch stinkendes Flohkraut (φυλλεῖον) eine Ingredienz. Da Faust die Teufel auf sein Zimmer ladet, kommen sie auch in Gestalt von Flöhen, „die bissen und vexirten ihn“, so daß er ausrief: „Ich glaube, daß ihr alle junge Teufel seid.“ (Vgl. die Geschichte von Faust in Scheibles Kloster. 11. p. 628.) Auf den alten Rathhausbildern in Erfurt, die ich beschrieben habe (das alte Erfurter Rathhaus. p. 46) findet sich auch der Spruch, welcher aus Freidank (ed. Grimm. 146) entlehnt ist:

Vligen, Vlo des tiuvels nit
Muvent die lute zu allir Zit.

In Oldenburg hatte man allerlei Fragen: „Wie ist der erste Floh nach Oldenburg gekommen?“ Antwort: „Schwarz.“ „Wo völ Flöh gaht in 'n Schapel?“ Antwort: „Keiner.“ (Strackerjan, Oldenb. Sagen. n. 408.) Da ist die Meinung, daß keine Flöhe in die Betten kommen, wenn sie am Gründonnerstag gelüftet werden (der treibt die Teufel aus). In Mecklenburg trieb man die Flöhe am Maitag (Pfingsten) weg, wenn man drei Hände voll Stroh auf den Gerstenacker trägt (Bartsch, Mecklenburgische Sagen. 2. p. 266); daß der Floh überall etwas Satanisches haben soll, der sich ja von Blut nährt, wird auch durch einen krassen Aberglauben berichtet: Man soll einen Floh nehmen aus dem linken Ohr eines schwarzen Hundes, der keinen andern Flecken hat, solchen bei sich tragen und sich damit zu den Füßen des Patienten stellen und ihn wegen seiner Krankheit befragen. Giebt er (man weiß nicht recht, ob der Patient oder der Floh) richtige Antwort, dann ist es gut. (Vgl. Tharsander. Schauplatz ungereimter Meinungen. 2. 55.)

Auch bei den Indern kommt er als dämonisch vor. Zimmer (Altindisch Leben. p. 98) kann sich nicht recht über den Namen des Ungeziefers entscheiden. Von Pluschi im Rigveda und sonst bin ich überzeugt, daß es dasselbe Wort wie das hebr. פרעוש (etwa pruschi zu pluschi) ist. Es wird zwar deutlich auch im Talmud erwähnt, wie lästig er ist, aber auch (Sabbat 107a) — daß er am Sabbat nicht getödtet werden darf. Darum dichtete ja auch Juda ben Salomo Alcharisi (vgl. Levysohn: Zoologie des Talmuds. p. 327. not.): „Heilloser Floh, unwirscher Gast meines Lagers, der mit dem Raube meines Blutes Wonne sich bereitet, das höchste Fest sich schafft, meine Feste und Sabbate mir zu ver-

kümmern.“ Freilich so weit gingen sie nicht — obschon sie sagten, es sei dieselbe Sünde am Sabbat einen Floh zu tödten, wie ein Kameel (Sabbat 52a) — wie die Inder in Surate, wo Forbes in den Thierhospitälern auch Läuse und Flöhe in Schachteln verpflegt fand (vgl. Ritter. 6. 629). Als nun der abendländische Kaufmann nach Vertrag von dem Schwindler den Sack mit Flöhen forderte — wollte dieser Ausreden machen, aber es half ihm nichts — der Richter entschied für den Fremden, und er mußte ihm den doppelten Preis von dem geben, was das Sandelholz kostete[1]).

Der zweite Spitzbube hatte dem Alten prahlend erzählt, wie er den Abendländer im Würfelspiel betrog und dieser sich verpflichtet hätte, das Meer auszutrinken, wenn er verlöre. Der Alte sagte: „Klug warst du nicht — denn was wirst du thun, wenn Jener dir erklären wird: ja ich will es austrinken, aber verstopfe du erst die Flüsse, welche hineinfließen.“ Der Simplex hörte zu und gab diese Antwort und gewann abermals, aber wenn er ein Gelehrter gewesen wäre, hätte er diese Antwort von selbst wissen können. Plutarch erzählt nehmlich in seinem „Gastmahl der sieben Weisen“, daß der äthiopische König dem König Amasis aufgegeben habe, das Meer auszutrinken. Er schreibt nun an Bias, ihm darüber eine Antwort zu geben. Bias ließ ihm dasselbe sagen, er solle die in das Meer fallenden Flüsse aufhalten, bis er das Meer ausgetrunken habe.

---

[1]) Ein edles Beispiel eines solchen Tausches giebt das mittelalterliche Gedicht vom „Auge“. Ein Mann hatte im Turnier ein Auge verloren. Er schien sich so entstellt, daß er seiner Frau nicht vor die Augen kommen wollte. Da stach

Dieselbe Geschichte wird in der serbischen Sage „vom Mädchen, das an Weisheit den Kaiser übertraf“ erzählt. Der Kaiser habe nehmlich dem Mädchen ein Glas geschickt, das Meer auszuschöpfen, daß es zum trocknen Felde würde. Sie schickte ihm ein Pfund Werg zurück mit der Bitte, damit erst alle Mündungen und Quellen der Flüsse zuzustopfen. (Volksmährchen der Serben von W. St. Karadschitsch. Berlin, 1854. pag. 159. 60.) [1])

Es ist dies aus der großen Zahl der klugen Antworten auf spitzfindige Fragen gegriffen. Ein Mädchen sollte ein Gewand aus dem Himmelsblau weben; „gieb mir die Nadel und den Zwirn dazu,“ war die Antwort. In den sicilianischen Mährchen (Gonzenbach. 1. 37) heißt es:

---

sich seine Gattin mit einer Scheere auch das eine aus. Sie trügen nun, ließ sie ihm sagen, das gleiche Wappen. (Vgl. v. d. Hagen, Gesammtabenteuer. 1. p. 249 etc.)

[1]) In der Erzählung im „Weisen und der Thor“ (p. 247) droht um der Drachen willen Boddhisattwa mit Hülfe der Götter mit einer Schildkrötenschale das Meer auszuschöpfen. Interessant ist die Sage im Pantschatantra (ed. Benfey. 2. p. 94), wo der Strandläufer sagt: „Ich werde das Meer austrinken“ (weil es ihm seine Eier nahm). Das Weibchen sprach: „Ach Lieber! wo hinein stets die Ganga fließt, nachdem sie 900 Flüsse in sich aufgenommen und ebenso der Indus . . . . wie kannst du das austrinken?“ Aber es gelang ihm durch Hülfe des Garuda. Man wird erinnert an das schöne Gleichniß des Augustinus, als er einen Knaben mit einer Schale das Meer ausschöpfen sah. Er vergleicht das Meer mit der Unermeßlickeit Gottes, die ein kleines Menschenkind ausschöpfen wollte. Und doch gelingt es durch den Geist, die Tiefen der Gottheit zu ahnen.

„Tochter, Tochter von Cirimimminu,
Zähle wie viel Blätter hat der Jasmin?“

Sie antwortet:

„Sohn des Königs bei deines Vaters Krone,
Zähle die Sterne am Himmelsdome —
Sohn des Königs und der Könige Sohn,
Zähle wie viele Federn hat das Huhn.“

Der Satan fragte einen Pilger — er solle ihm sagen, wie weit vom Himmel zur Erde ist, sonst müsse er sterben. „Das weiß Niemand besser wie du,“ war die Antwort, „der du vom Himmel gefallen bist.“ Der Satan mußte abziehn — wie der Schelm, der Strafe zahlen mußte.

Dem Dritten ging's nicht besser. Als er dem Alten triumphirend erzählt hatte, daß er jenem Abendländer weis gemacht, er habe ihm sein Auge gestohlen, daher habe jener zwei und er nur eins und er müsse eins herausgeben und wolle ihm sonst den Proceß machen; denn es sei ganz von derselben Gestalt. Da sagte der Alte: „Du hast schlimm gehandelt. Denn was wirst du thun, wenn Jener beim Gericht geltend machen wird, es müsse erst untersucht werden, ob die zwei Augen sich wirklich so glichen. Man müsse daher beide herausnehmen und sie wiegen. Was wird dann die Folge sein? er wird eins behalten, du aber bist blind.“ — Syntipas fügt hier noch hinzu, was allerdings die natürliche Folge sein mußte — und gewissermaßen oben fehlt — denn natürlich würde doch der Abendländer noch einen Anspruch gehabt haben, daß er sich unnützer Weise das Auge herausnehmen ließ, wenn auch der Andere das seine verlor. Er erzählt, daß der Simplex in

Folge dessen, was er vom Alten gehört, als Bedingung stellen würde, daß wenn auch die geringste Ungleichheit bei beiden Augen wäre, Jener eine große Strafe zahlen müsse. Es ist das gewissermaßen eine Anspielung auf die Lehre, welche in der Sage von Shylok gegeben ist. Die Forderung, welche der freche Schwindler gemacht hat, fällt auf ihn selbst zurück; er wollte jenen verhöhnen und wird verhöhnt. Die Plünderer müssen Buße zahlen. Die Schwindler fallen in ihr eigen Netz. Die Lehre kehrt immer wieder, daß die Tücke in ihre eigene Grube fällt.

---

## Die Bucklichen.

In buddhistischer Lehre ist Häßlichkeit, Verkrüppelung ein Fluch. Die sich Verdienste erwerben, wie die zehn jungen Männer, die eine Pyramide bauen halfen, werden reizend und schön von Körper wiedergeboren. (Der Weise und der Thor. p. 381.) Dagegen wurde der Gelong, welcher in einer früheren Welt eine Pyramide für viel zu groß fand, immerwährend als zwerghaft und häßlich wiedergeboren. (Der Weise u. der Thor. p. 309.) Dem König Ssaldschal wurde eine Tochter geboren, die sehr häßlich war. Darüber wurde der König sehr betrübt. Man suchte einen armen Gemahl für sie; man fand einen, der zum König sagte: „Ich werde, wenn du's befiehlst, eine Hündin nehmen, viel weniger deine Tochter.“ Der König befahl ihm, daß wenn er aus seinem Hause weggehe, er selbst seine Thüren verschließen müsse. „Nimm die Schlüssel mit, damit Nie-

mand außerhalb dieses Hauses diese meine so überaus häßliche Tochter zu sehen bekomme, sperre sie auf's sorgfältigste ein.“

Aber Buddha kann auch aus häßlich schön machen; als sie über ihr schreckliches Loos klagte, und zu ihm betete, da erschien er ihr, und dureh die Läuternng ihrer Gedanken ward ihr Leib auch so schön wie er häßlich gewesen. (Der Weise und der Thor. p. 47. 48). Zu dem Prinzen Dongdum sagte seine Gattin: „Weil du so überaus häßlich bist und ich glaubte, du seist kein Mensch, bin ich vor Furcht und Schrecken davon gelaufen. Da wollte er sich selber nicht mehr sehen und sich tödten, bis sich Indra sein erbarmte und ihn schön machte.

Man sagte (vgl. Pantschatantra. 5. 12. ed. Benfey. 1. 357): „Ein Mädchen, dem ein Glied fehlt oder das eins zu viel besitzt, bringt seinem Manne Unheil, und wird auch an Charakter schlecht.“ Dieser traurige Satz spiegelt sich in dem Sprüchwort der Juden: כל מום רע Jeder, welcher da einen Fehler hat, ist böse[1]).

Nichtsdestominder ändert Häßlichkeit nicht die Lust. Wo diese erwacht ist, nimmt man mit Allem fürlieb. Buddha sagte: „Jedes Weib wird sündigen, wenn ihm Gelegenheit gegeben wird, es im Geheimen zu thun, sollte ihr Liebhaber selbst ohne Arme und Beine sein.“ (Vgl. Benfey. 1. 442.)[2])

---

[1]) Die Bucklichen sind nicht im besonderen Ruf. Ein dämonischer Geist, welcher Schatzgräbern begegnet, ist bucklich und hat einen grauen Bart bis auf den Nabel. (cf. Variamando, Hist. Nachr. von unterird. Schätzen. p. 180.)

[2]) In der Fabelsammlung wird eine gräuliche Geschichte erzählt. Ein Weib, Dhumini, wird von einem Mann, Dhanyaka

Diesen Satz soll die Geschichte mit den drei Bucklichen bezeugen. In dem merkwürdigen Mährchen, welches Haxthausen mittheilte (Transkaukasia, 1. 326—29), buhlt ein Weib mit schauderhaft häßlichen Menschen. Bei Schiefner (p. 297) ist es ein Krüppel, den ein Weib zum Buhlen zu sich kommen läßt. Im Tutinahmeh (2. 72. ed. Rosen) begegnet Sulfistan „einem durch Abscheu erweckenden, durch Mißgestalt erschreckenden, niederträchtigen Wicht, so widrig von Angesicht", daß selbst die Dämonen vor ihm fliehen werden, — und das war dem Buhler seine eigene Frau[1]).

Im M.S. ist eine schöne, junge Frau, die ihr eifersüchtiger, alter Mann einsperrt und sie hat Langeweile. Da spricht sie zu ihrer Dienerin: „Schaffe mir eine Unterhaltung," und sie brachte einen Bucklichen, der hatte

---

auf das zärtlichste geliebt, er opfert seinen eigenen Leib für ihren Hunger und rettet sie mit eigener Gefahr. Auf seiner Flucht findet er einen Krüppel; er erbarmt sich sein, nimmt auch ihn auf die Schulter und schleppt beide in den Wald in eine Hütte. Als der Mann ausgeht, verführt die Frau den Krüppel, stürzt ihren Mann hinterrücks in den Brunnen, nimmt den Krüppel auf die Schulter und zieht mit ihm umher, um Ruhm der Gattentreue zu gewinnen. Aber was geschieht? Ihr Mann war aus dem Brunnen gerettet worden; sie begegnet ihm und ruft nun dem Volke zu, daß dies der Mörder sei, der den Krüppel so zugerichtet habe. Dhanyaka soll getödtet werden, da gesteht der Krüppel die Wahrheit. Die Frau wird den Hunden vorgeworfen, der Mann gelangt zu Ehren. (Weber, Ind. Streifen. p. 345. 346.

[1]) Bei Hahn (Griech.-Albanes. Mährchen. 1. p. 112) liebt eine Prinzessin einen Schwarzen, daß sie darum dem Gemahl das Siegel stiehlt und mit ihm flüchtig wird.

Handpauke und Flöte, tanzte und musicirte, wenn man ihm Lohn gab.

Auch der kleine Buckliche in „Tausend und eine Nacht", der an einer Fischgräte erstickte (ed. Habicht. 3. 120; ed. König. 5. 50) trieb Straßenmusik, sang und schlug das Tambourin. Die junge Frau belohnte Jenen reichlich. Es war aber eine ganze Genossenschaft der Bucklichen. Als sie von dem guten Geschäft des Einen gehört hatten, zwangen sie diesen, unter Drohung, sonst sein Abenteuer zu verrathen, — der Frau vorzuschlagen, sie Alle kommen zu lassen. Sie that es; es giebt ein schönes Mahl; sie werden trunken — unterdessen kommt der Mann. Da mußte sich die Frau dazu verstehen, die bucklichen Trunkenbolde in einen andern Raum zu bringen. Die aber in ihrem Rausch fingen zu zanken an und erdrosselten sich. Da lagen sie, bis der Mann wieder wegging, und die Frau befahl, die Bucklichen wieder hereinzulassen. Da waren sie todt. — Was sollte sie nun machen? Sie mußten doch heimlich fortgeschafft werden; was leise an die obige Erzählung in „Tausend und eine Nacht" erinnert. Da sagte die Frau: „Holt einen Lastträger", und sie fand einen כושי, einen Schwarzen, nur sollte sie ihm nichts sagen, was darinnen sei. Und das Weib — es waren die Negersklaven besonderer Geschmack der Frauen (cf. Behrnauer. 40 Vez. p. 326), wie die Gladiatoren[1]) in Rom — gab, um ihn ganz für sich zu gewinnen, zuerst sich selbst ihm

---

[1]) Das Eisen (sagt Juvenal, Satyr. 6. 110) war es, das sie liebten (ferrum est, quod amant); ist der Erkorene auch häßlich, so scheint er doch schön wie Hyakinth (sed Gladiator erat; facit hoc illos Hyacinthos).

preis. Dann ließ sie ihm die Säcke mit den Todten — wobei er den Inhalt aber nicht kannte — in das Wasser werfen.

Diese Historie findet sich in den andern Versionen der sieben weisen Meister nicht, auch nicht im Syntipas. Sie trägt darum doch den Stempel der Originalität um des Gedankens willen, der damit verbunden. Die Lüsternheit des Weibes scheut vor keinem Mißgeschmack — und ihr ist der Buckliche ebenso recht wie der Schwarze.

Am ähnlichsten kommt ihr die Sage von Durand: „Des trois bossus," (vgl. Keller, Romans. p. CCXXIV.) weil hier die Bucklichen auch musiciren, aber der Schluß ist durch andere Erzählungen beeinflußt. Von den sonst als Parallele herbeigezogenen Berichten (vgl. Keller, Dioclet. p. 61; Benfey. 1. 442, 47, 53, 55 etc.) ist wenig Bedeutsames zu vergleichen.

Auch in der ausführlichen Geschichte des „trois bossus de Dumas" (Cabinet des Fées. 21. p. 143) ist das „Ins-Wasser-werfen" nur das einzig Analoge.

Die Lehre, welche im M.S. liegt, ist kaum vertreten; es spielt dabei das beliebte Objekt von der täuschenden Aehnlichkeit der drei Bucklichen die Hauptrolle. Wenn es eine Bearbeitung dessen ist, was im M.S. vorhanden ist, so war sie eine sehr freie.

Interessanter ist die Geschichte des Bucklichen, welche Plinius (34. III. 6) erzählt und die ich in meiner Abhandlung Thersites (Sonntagsbeilage. 49. Voss. Zeitung aus dem Jahre 1885) angeführt habe. Bei der Auktion eines schönen Leuchters gab man einen Sklaven dem Käufer als Zugabe. Er war häßlich von Ansehen und bucklich (gibbus et alias foedus aspectu). Es kaufte Beides

eine reiche Wittwe, Gegania, die in Gesellschaft zum Spaß den häßlichen, nackten Sklaven ausstellte. Aber sie heirathete ihn, vermachte ihm ihr ganzes Vermögen, und der ehemalige Buckliche wurde ein reicher Mann[1]).

Auch über das merkwürdige Stück von Lord Byron: „Der umgeformte Mißgeformte" habe ich in jenem Artikel mich verbreitet. Solche Uniformungen kennt die Sage auch durch Buddhas Wunderkraft[1]).

Im Pantschatantra (V. 12. ed. Benfey. II. 359) kommt eine solche wunderliche Heilung des Buckels vor, wobei die Lehre gilt: „Ein blindes und ein buckliches und dreibrüstiges Königskind wurde gegen alle Vernunft geheilt durch des Geschickes Gunst."

Ein hübsches Histörchen wird in Irland erzählt (Irische Elfenmährchen von Gebr. Grimm. p. 12 etc.); der eine buckliche Zwerg, den man spöttisch Fingerhütchen nannte, hört die Elfen in der Nacht singen, und da er auch musikalisch war, wie der im M.S., so fiel er ein,

---

[1]) Schiefner hatte Benfey brieflich eine Legende mitgetheilt, nach welcher ein bucklicher Jüngling durch den Eintritt von Buddha in sein Haus geheilt wird. (cf. Benfey. 1. 513.) Humoristisch erscheint, daß Zimmerleute einer Frau versprechen, ihren Buckel grade zu machen. In einer Erzählung, welche den Kampf der Anhänger Siva's mit den Buddhisten darstellt, wird der König, welcher einen Buckel hatte, von den Sivaiten geheilt, während die Buddhisten sich verzweifelt das Leben nehmen. (Aus W. Taylor, Oriental historical Manusc. 1. 111.) — Auf ähnliche Weise wird ein Bucklicher von einem Klugen genarrt, daß er ihn vom Baume losbinden und sich anbinden solle; dort werde der Buckel gleich gemacht. (Hahn, Griech.-Alban. Mährchen. 1. p. 75.)

und das war den Elfen so angenehm, daß sie ihn von seinem Höcker befreiten. Von dem Lied, das er sang, haben wir sogar die Melodie übrig; so glücklich waren die Bucklichen des M.S. nicht. Freilich ein böser Buckliger, der ihm nachahmen wollte, und dies zu grob anfing, 'wurde von den Elfen dazu bestraft, auch den Höcker des „Fingerhütchens“ zu tragen, was er nicht ertragen konnte und starb.

---

Damit haben wir nun die Histörchen von M.S. zu erläutern versucht. Ueberall erkennt man das buddhistische Lehrbuch. Die mangelhafte Bürgschaft der Sinne tritt in allen hervor.

Weder Gehör, noch Gesicht, Geschmack, Gefühl, Geruch sind zuverlässig.

Die Gier des Herzens nach Fleisch und Sinnlichkeit tauscht und blendet sie Alle.

Freilich ist das den Uebersetzern und Erzählern — auch nicht dem MS. völlig klar geworden.

Sie wollen meist unterhalten und allerdings damit auch warnen, aber die Büchlein verfolgen gewissermaßen auch schon die moderne Industrie, nach der es darauf ankommt, Leser und Käufer zu gewinnen.

Ich lasse den Text der Mischle Sindbad folgen —; nur in manchen wichtigen Namen habe ich ihn corrigirt.

Sonst ist er unverändert geblieben. Erst in den Anmerkungen, welche folgen, finden sich die Lesarten anderer Codices, Correcturen und Emendationen, wie Erklärungen, die besonders für Mischle Sindbad Bedeutung haben.

החכמים ויאמרו מקצתם אמרו יקצצו ידיה׳ ומקצתם אמרו יעורו עיניה׳ ומקצתם אמרו תמות׳ ויהי דעתם להמיתה׳ ותען האשה ותאמר נמשלתי כשועל שבא בעיר לגנוב התרנגולות ויגישו בה אנשים וירדפוה ותברח ולא יכלה לצאת כי מצאה השער סגור ותאמר בלבה אם יראוני הכלבים עתה יהרגוני ותלך ותשלך נפשה כמותה לפני שער העיר כי אמרה בלבה כאשר יפתח השער אני אברח׳ הלכה ושכבה לפני השער כמתה׳ והנה איש אחד בא ואמר טוב זנב של שועל לטאטט בו הבית כי לא יבאו לשם שדים׳ הוציא סכין וחתך הזנב והשועל סבל ושכב בא איש אחד ואמר טוב שן של שועל לתלותו על צואר הילד׳ שבר השן והלך׳ ישתק וסבל השועל׳ עבר איש אחר ואמר טוב לב השועל לרפואה ויהי כשמוע כן השועל קם וברח׳ אמר אין לסבול יותר׳ ואתם אמרתם יקצצו ידיה׳ ויעורו עיניה סבלתי׳ וכאשר אמרתם תומת ספרתי לפני בן המלך חידתי לשפטני בחכמתו׳ ויען בן המלך ויאמר אין עליה משפט מות כי כל אדם ילחם להציל נפשו ממות׳ ועל כן עשתה זאת אשר עשתה להציל נפשה ועתה אשאל מלפני המלך אדוני אבי ומעם יועציו למחול לה העון ומחלו לה העון׳ ויאמר המלך לסנדבאר שאל מה אתן לך כי בפיך דברת׳ ובידך מלאת׳ ויאמר אליו סנדבאר שאלתי ממך אשר תשנא לנפשך אל תעשה לחבריך׳ ואהוב לעמך׳ כאשר תאהב לנפשך:

Druck von J. Windolff in Berlin.

ושמע כל אשר יאמרו לזקן ואשר ילמד אותם ויבן ויעש בן ויקם הרמאי היותר גדול בעל הסנדל ויאמר לזקן אדוני מצאתי איש מערבי וראיתיו ולקחתי כל משוארת שלו מן הסנדל על מנת אשר אמלא לו משא מאשר יחפוץ' ויען הזקן ויאמר לו רע עשית' ומה תאמר אם יאמר לך מלא השקים שלי פרעושים חצים זכרים וחצים נקבות אמר הרמאי כי לא יבין כל זאת' והמערבי שומע ושותק' עמד המשחק בקוביא ואמר לזקן אני שחקתי עם מערבי על מנת שישתה כל מימי הים ונצחתיו' אמר לו הזקן רע עשית אם יאמר לך סתום לי כל הנהרות השוטפים בים ואחר אני אשתה ממימי הים כולו מה תעשה' אמר לו לא יבין המערבי' עמד השלישי ואמר לזקן אני מצאתי מערבי והוא כתארי ואמרתי לו אתה גנבת עיני והוא על ידי ערב עד בקר אמר הזקן רע עשית אם יאמר לך הוצא את העין שלך ואוציא אני עין שלי ונשקול אותם' אם הם בשוה העין שלך יקחנה תשאר אתה בלא עינים וישאר הוא בעין אחד' אמר לזקן לא יבין המערבי בזאת' שמע המערבי כל הדברים ויצא ויקחהו בעל הסנדל ויאמר בא ואמלא שקיך מאשר תחפוץ' ויאמר לו אני ממערב ממדינה סנגילמיסה ואין שמה אפילו פרעוש אחד ועתה רצוני תמלא לי השקים פרעושים' ויאמר לו נמלא לך המרים אמר לו איני רוצה אלא פרעושים' מה עשו הלכו אל השופט לשפוט להם ולתת להם אשר יבחר ויקח ממנו כפלים בדמי הסנדל' וגם המשחק בקוביא עמו כה עשה ויקח ממנו הרבה וגם בעל העין פדה עצמו ממנו' והנה חכמים ששה יותר ממני לא יכלו לאשה ואני על אחת כמה וכמה' וישמח המלך מאד על חכמת בנו' ויאמר המלך להביא האשה לפניו ותבא' ויאמר המלך לחכמים מה משפט על האשה הזאת אשר בקשה להמית את בני בחבלי מהתלותיה ושקרי פחזותיה' ויענו

החכמים

אצל הליצנים אחרים ואמר להם דעו שהנחתי אותו השוטה בביתי בואו ונעשה ליצנות ממנו ונראה מה יהיה ממנו הלכו שלשתם ונתנו שלש זהובים וקנו באחד זהוב מן עץ אהלות והיו מעשנים בבית הכסא לאחר שאכל אמרו אוי כמה ריח רע יבא הנה עשו זה הדבר שתי פעמים ואמרו לו ראה זה העץ יש לנו ממנו הרבה וממנו אני שורפין כל השנה׳ התחיל אותו העני להצטער ענה אותו בעל הבית ואמר לו אל תצטער אני אמלא לך אחר משאוי מכל דבר שתרצה באותו הלילה אכלו ושתו והשכימו בבקר ויצא בשוק ומצא ב׳ ליצנים והיו משחקים בקוביא התחילו לרמוז זה לזה והיו עושין עצמן שאינן יודעים לשחוק׳ התחיל ללמוד אותם ולומר רע אתם שוחקים והתחילו ללעוג בו ולומר לו אנו יודעים לשחוק יותר ממך והוא אומר להם אני יודע לשחוק יותר מכם׳ אמר להם נעשה תנאי אם אנצח אתכם שתו אתם מי הים ואם נוצחים אתם אותי אשתה אני את מי הים ועשו התנאי׳ והתחילו לשחוק ונצח הליצן מיד התחיל אותו העני להלוך בשוק כמו המשוגע וכמו שהוה הולך פגע בליצן אחד שהיה לו עין אחד תפשו אותו הליצן שהיה דומה לזה התחיל לומר אתה גנבת לי את עיני נתן לו קנין שיעמוד עמו בדין והיה הולך בשוק כמו משוגע ולא היה יודע לחזור לאושפיזה ופגע בזקנה אחת תפשו הזקנה והתחילה לומר לו מה לך ועל מה אתה מצטער והוא ספר לה כל המעשה׳ אמרה לו אל תירא אני אצילך מכל אלו׳ מה עשתה הזקנה קראה לאחד מבניה ואמרה לו קחהו והוליכהו עמך למקום הזקן שהולכים אלו הלצנים לשם לעשות עצתם כדי שישמע זה העני אותם התשובות׳ וכל אשר יעשו ביום המה באים בלילה לפני הזקן הזה כהה עינים׳ ויבא כל אחד מהם לזקן תבשיל ויין ויגידו לו מעשיהם והוא מלמד להם תשובות׳ ואתה לך לשם

ושמע

והיא צוחה לאומנתה להוציא הגבנים והנם מתים ותאמר הנערה לכי ומצאי לנו סבל א׳ ויהיה בלא דעת ותמצא כושי אחד ותביאהו אליה ותאמר לו שכב עמי ולאחר ששכב עמה אמרה לו קח לך זה השק והוליכהו בנהר והשליכהו עם השק ועוד חזור אלי ואנכי כל מחסורך עלי וכן עשה הכושי עד שהוליכם כולם אחד אחד והשליכם לנהר ראה והבן מרמת הנשים:

---

ויהי ככלות שבעת הימים אשר אמרו שבעת היועצים ויפתח בן המלך את פיו ויאמר לו אדוני המלך לא אלם אנכי שמרתי מצות רבי סנדבאר החכם אשר צוני שלא אדבר שבעת הימים האלו שכך ראינו בכוכבים אני ורבי סנדבאר וגם אלו החכמים בשעה שאמרו לך כי עד הריגה יגיע ואת השער היתה ועתה אדוני המלך עד שאין האשה הזאת עליה משפט מות וגם אלו היועצים לא נתחכמו עליה אלא להצילני ממות׳ ואתה אדוני המלך וגם אתם החכמים והשרים אמשול לכם משלים כי מי יוכל לעמוד על מרמת הנשים׳ אמרו לו המלך והשרים אמור לנו מהם התחיל לומר:

---

מעשה שהיה אחד זקן והיה לו בן יחיד והיה עשיר ביותר והיה משוטט עם הספינות בים ואמר לבנו בני ראה כמה ממון אני מניח לך שאין לך סוחר ממנו ואל תלך בים נטל ממנו שבועה והוא לא שמר מצות אביו אלא הלך לשוט בים וכשהלך מעבר לים שמע שהיו מוכרים במדינה אחת עץ אהלות׳ עמד הבחור וקבץ כל הממון שהיה לו וקנה בו מן אותו עץ אהלות הרבה וטען ממנו משואות רבות והיה הולך במדינה כמו משוגע פגעו בו אנשים רשעים ליצנים ועמד אחד וחבקו והיה מנשקו והוליכו בביתו ואומר לו חלילה מיי בא בביתי הוליכו והניחו שם ועמד בסתר והלך

אצל

יכול להיות עמה כי בעלה מקנא לה מאד ומרוב הקנאה היה סוגר עליה בכל יום ולוקח המפתח בידו׳ והיה האיש ההוא זקן וסוחר ויפול הבחור אל המטה בעבור אהבתה׳ ותבא אליו זקנה אחת ויגד לה את חליו ותאמר לו האשה הזקנה התעשה כל אשר אצוך ויאמר לה הן׳ ותאמר קם העבר תער על כל בשרך ועל זקנך ויעש כן ותלבישהו בגדי נשים וכסה פניו רק עיניו עזבה שלא כסתה ותלך אל הזקן ותאמר לו בי אדוני אשה אלמנה אנכי ויש לי בת אחת ואני הולכת לעיר אחרת ואני שמעתי על צניעות נית ביתך ויראתי לעזוב בתי במקום אחר ועתה אם טוב בעיניך אדוני אביאה בביתך עם הוצאתה ותשרת אשתך׳ וישמח הזקן ויאמר אליה עלי כל מחסורה ותהיה עם אשתי ויביאה בבית הזקן והכניסה שם׳ וילך הזקן לדרכו והבחור גלה פניו ויודע לנערה ויהי עמה ימים רבים על כן ישמור אדוני המלך מרמתן:

---

**ועוד** אשה נערה אחרת נשאת לבעל הזקן והיא יפת תאר ויפת מראה ולא יעזבנה הזקן לצאת בחוץ ותקצר נפש הנערה ותאמר לאומנתה לכי אולי תמצאי לי אדם שישמח אותנו ותצא האומנת ותמצא גבן אחד ובידו תוף וחליל מחולל ותופף ונותנים לו שכרו ותביאהו אליה ותשם לפניו לאכול ולשתות וייטב לבו ויקם לחול במחול ולרקד ותשמח הנערה ותלבישהו בגדים טובים ונתנה לו מתנה ותשלחהו ויראוהו חבריו ורעיו ויאמרו לו חבריו הגבנים אם לא הוליכני עמך עתה נגלה הדבר ותשלח עוד הנערה והקראהו ותאמר לה גבירתי חברי רוצים לבא לפניך לשמחך ותאמר יבאו ותשם לפניהם ויאכלו וישתו וישכרו ויפלו במקומם והנה בעל הבית בא ותקם עם שפחתה וישליכם בבית אחר ואותו הבית מלא נוצה והמה שבורים נחנקו בנוצה וימותו׳ ויאכל הזקן וילך לדרכו

ותיא

בקשות תבקש מאלהיך בשלש השמות כל אשר תחפוץ ויתן לך ותלמדהו ג' שמות ויאמר לאשתו כה וכה אמרה לי השידה מה תיעצני ואשאל מאלהים ותאמר האשה נסה בשם אחד אם יתקיים נדע מה נבקש ויאמר במה אנסה ותאמר לו שאל מעם אלהיך וימלא כל גופך גידי ערלות וישאל וימלא ערלות ויאמר לאשתו מה זאת עשית לי ותאמר שאל מעם אלהיך ויקח ויסיר ממך הערלות וישאל מאלהיו ויסר ממנו גם הראשון ונשאר סריס· ויאמר לה מה עשית לי ותאמר לו הרי יש בידך שם אחר שאל וישוב אליך הראשון ויעש כן ויאמר מה העצה אשר יעצתיני ולא שאלת עושר ותאמר לו אם היית מתעשר ביותר אם תעציבני והיית לוקח לך אשה אחרת על כן אמרתי לך אדוני המלך כי בקנאה עושה לך אשתך להרוג בנך כי מתייראה היא כי תמורת אתה ובנך יקח אשה וימליכנה והיא לא תמלוך ויצו המלך לבלתי הרוג את בנו:

---

ויהי בראות האשה כי קרוב הזמן ותצו לנערותיה ללכת עמה בנהר והיועצים הבינו כי היא רוצה להמית עצמה וישימו לה שומרים שלא יניחוה כי אמרו רק היום נציל בן המלך כאשר אנחנו שבעה היועצים לשבעת הימים· ותלך האשה ותשלך עצמה בנהר ועבדי היועצים מהרו להצילה· וישמע המלך כן ויצו להרוג את בנו· מיד ששת היועצים הלכו להצילו מיד המכה· והשביעי גדול שבהם הלך ונפל לפני המלך ויאמר לו אדוני המלך שא נא פני עבדך כאשר נשאת לחברי כי מי יוכל לעמוד מכח מרמת הנשים כאשר עשתה הזונה לאיש ויאמר המלך איך היה המעשה:

---

ויאמר היה איש אחד והיתה לו אשת יפת תאר ויפת מראה ויתאוה בחור אחה ולא היה יכול

ויבא היועץ ביום הששי לפני המלך ויאמר שא נא ארוני את פני עבדו וידבר לפניך דבר· ויען ויאמר הלא דוד המלך אשר הביא ראיה אשתך ממנו הלא היו לו בנים רבים ממך ועל חטאתם עבר הלא אמר לחילו בצאתם עם יואב לאט לי לנער לאבשלום הלא הוא צעק על בנו שאמר בני אבשלום בני בני· ואם היתה ידו לאל היה הורג את יואב אך שמרה לו ביד שלמה בנו ויצוהו להרגו אשר העידו על רעת אבשלום שמים וארץ ובנך על לא חמס בכפיו ולא עול בחפץ נפשך תצוה להרגו ותכרית ממך שם ושארית... ומבית אביך ותשאר ערירי ולדוד רבים בנים היו לו ואם נהרגו השנים האחרונים נשארו ועודנו בחור בימים ההם ואתה זקן ויתן לך האלהים בן לעת זקנתך ותגרשהו מלפניך לנצח· ואם שנאתה אותו על כי הוא אלם בעצת אשתך לא פפינו לרפאות אותו ברפואות כי הוטרדנו בעול קשה להלחם מול אשה אחת כל ממלכות הודו ובזאת יבין המלך מרמת האשה כי הנה יועצי המלך קרבו למרמתה ולא ידעת כי בהיות לאיש אשה עקרה ולא ילדה לו מתפללת שלא יוליד בעלה מן אשה אחרת· וזאת אשתך כאשר לא הולידה לך לא חמלת להרוג בנך ותשאר היא בלא בן ותחזק במלכות אחרי מותך· הלא ידעת מה קרה לבעל השידה עם אשתו· ויאמר לו המלך הגיד לי איך היה מעשה לבעל השידה:

---

אמר לו היה איש וכשתקחהו השידה יבא אליו כל איש שהיה מאבד דבר או שיש לו אוהבו בארץ אחרת רחוקה והיתה השידה מגדת להם הכל ותהיה השידה ההיא עם האיש ההוא עשרים שנה והיה מתפרנס ממנה ואמר לו השידה צוני מלך השרים ללכת לארץ אחרת ולא אשוב אליך עוד ועתה הנני אלמדך ג' 

וילך אליה והיא ראתהו בעד החלון ותחבא את הנער בחדר והיא יושבת עם אהובה בין כך ובין כך׳ והנה אלפרוק בעלה בא ותראהו משער המבוי ותאמר בלבה אם אני אחביאהו בחדר עתה ימצא שם נערו׳ ותאמר לו קום שלוף חרבך ועמוד על שער החצר וצועק וקלל וכאשר יאמר לך בעלי אל תענהו ויעש כן ויבא אלפרוק ויאמר לו מה לך האיש ולא ענהו׳ אך צועק ומקלל ויבא הביתה ויאמר לאשתו מה לאיש הזה ותאמר בי אדוני זה רוצח קצף על עבדו ורדפו בחרב שלופה והוא ברח וימלט הנה ועל כן זה עומד וצועק באשר תראה וילך לו האיש הנואף ואלפרוק אמר לאשתו ברוכה את כי הצלת הנער ועל כן אדוני המלך השמר ממרמת הנשים ויצו המלך לבלתי הרוג את בנו:

---

ותבא האשה ביום הששי ותאמר אל המלך מדברי תורת היהודים הלא ידעת אדוני המלך כי מרה תהיה באחרונה כי תציל הארץ מרעה בנך הנבל בעודך בחיים טרם ישחית שיבתך׳ הלא אם הרג דוד המלך את אמנון בנו בעשותו נבלה עם אחותו לא היה אבשלום בורח אל גשור ולא נאסרה הקנאה בלבו ולא מרד באביו ולא ראה דוד כל הצרות שראה אבל על כי לא עצבו אביו מימיו לאמר מדוע ככה עשית׳ על כן נשאו לבו לעשות נבלה עם תמר אחותו׳ ואם הרגו על הפשע ההוא לא בא אביו לכל הרעות אשר בא על ידו ועל ידי יועציו׳ וכן תפול אתה ולא תקום בעצת יועצי הרשע אשר אם היה מבטל עצת אמנון ואחיתופל וקם בעצת היועצים החכמים שלו כחושי הארכי וכיואב בן צרויה היה נהרג אבשלום ועתה הטוב בנך מאבשלום? ויצו המלך להרוג את בנו בלא איחור:

---

**ויאמר** בא בן המלך אל המרחץ לרחוץ והיה בן המלך שמן מאוד ומרוב השומן כסו בשר ירכיו על אבריו ויחל לבכות בעל המרחץ ויאמר לו בן המלך למה תבכה ויאמר לו כי אביך אהוב לכל מלכותו ועושה משפט לעמו ורואה אני בך שיאבד זכרו באשר לא והיה לך בן שיירש ממלכתך˙ ויאמר לו בן המלך ואיך ידעת זאת ויאמר כי אראה אותך שלא תוכל לבא על האשה כדרך בני אדם יאמר לו בן המלך קח ממני מאה זהובים והבא אלי אל המרחץ אשה יפה על מנת שתהא עמי כל היום ואנסה עצמי בה אולי אתבונן מה אחריתי˙ ויאמר בעל המרחץ בלבו זה לא יוכל לשכב עם אשה ואשתי יפה מאד אביאה אליו ואקח המאה זהובים ויקח אשתו ויביאה אל בן המלך וישכב עמה במרחץ˙ וישקף בעלה בעד החלון וירא דברים אשר לא חשב˙ ויעמוד על פתח הפנימי והנה היא יצאה ויאמר לה עד מתי תעמדי זונה ולא תצאי ותאמר לו ואיך אצא ואתה שכרתני עד הערב אל בן המלך ולא יעזבני עד הערב˙ וילך אל ביתו ויחנק וימת˙ ואתה אדוני המלך שים אל לבך את דברי ואל יקרך כמוהו בהרגך בנך ותבחר מנחק נפשך ותן אל לבך כי בקלות דעת הנשים כן מרמתן עצומה וכאשר השועל פתותה מכל החיות בגבורה כן היא יכולה על כל החיות במרמתה˙ וכאשר הפחירת האל הנשים מדעתן כן הוסיף להם מרמה להתגבר בהן כאשר גבר א ל פ ר ו ק בעורמתה אלפרוק בעלה אשר גבר על אנשי דורו בגבורה ואשתו נצחתו בגבורתה˙ ויאמר המלך ואיך היה המעשה:

---

**ויאמר** היה אלפרוק גבור בארץ שנער וירכב פתאום להלחם על האויב ואשתו שלחה אל אהובה לבוא אליה˙ ואהובה שלח אליה את נערו להכין לו ותרא אותו הא׳ש כי נתאחר נערו ויקח חרבו

וילך

קנה לו סוכרי ותבא האשה אל החנות לקנות סוכרי ויאמר לה בעל החנות שכבי עמי ואתן לך בחנם׳ ויתן לה הסוכרי ותקשרהו בכנף רדידה וישכב עמה והאיש צוה לנערי שיקח מן רדיד האשה את הסוכרי וישם במקומו עפר ויעש כן ותקח האשה ותתכס ברדיד ותלך והיא חשבה כי הסוכרי לא נלקח ותבא הביתה ותשם הרדיד לפני בעלה ותבא בחדר להוציא הקדרה לבשל האורז בסוכרי ובעלה לקח את הרדיד לראות הסוכרי וצעק אל אשתו מה זאת עשית כי הבאת עפר ותקח האשה נפה ותעזוב הקדרה ותצא ותאמר הייתי מהלכת בשוק ודחפני ההמון ונפל ממני הזוז׳ וקבצתי העפר והבאתיו והנה הנפה לקחתי לנועף העפר אולי נמצא הזוז׳ ואתה אדוני המלך השמר במרמת הנשים פן ישחיתוך׳ וצו המלך לבלתי הרוג את בנו:

ותבא האשה ביום החמישי ותאמר לו אם לא תעשה נקמה בבנך אשר עשה נבלה עם אביו האלהים יראני בך נקמת וביועצך כאשר הראה לאיש על החזיר ויאמר לה המלך ואיך היה המעשה׳ ותאמר הנה איש בשדה והנה חזיר יצא מן העיר בקצף וירדוף אחרי האיש והאיש עלה אל התאנה מפני החזיר ויחל החזיר לקצץ האילן בשיניו והאיש השליך אליו מן התאנים ויערב לו׳ וישא החזיר ראשו אל האיש להשליך לו עוד ולא השליך והחזיר מביט אליו ונושא ראשו עד אשר נתעוותו גידי צוארו ומת וניצל האיש וכן יראני אלהים בך נקמה׳ ויצו המלך להרוג את בנו:

ויבא היועץ הה׳ ויפול לרגלי המלך ויאמר לו בי אדוני שמע לעצתי פן תתנחם כאשר התנחם בעל המרחץ ויאמר המלך ואיך היה המעשה:

לצעוק׳ ויאמר האריה הלא אמרתי לך הקוף שלא תלך ויהפוך עורף לברוח וכן ינקום אלהים לך כאשר עשה לאיש על הקוף׳ ויצו המלך להרוג את בנו:

ויבא היועץ הרביעי וישתחו למלך ויאמר בי אדוני המלך אל נא תמהר להרוג את בנך ואחרי כן תתנחם כאשר עשה הסוחר ולא הועיל לו מאומה׳ ויאמר המלך איך היה המעשה׳ ויאמר היה איש סוחר והיה מפונק ומעונג במאכלו ויבא בעיר כלנה וישלח משרתו אל אשה לקנות לו לחם נקי וימצא שפחה מוכרת לחם בשוק וקנה ממנה ויבא אל אדוניו׳ ויאמר לו אדוניו מן הלחם הזה קנה לנו בכל יום כי זה הלחם ישר בעיני ויקנה ממנה תמיד׳ ויבא יום אחד ולא מצא עם השפחה לחם וישב אל אדוניו ויאמר לו לא מצאתי לשפחה לחם׳ ויאמר הבא אותה אלינו ותגד לנו איך היא עושה אותו הלחם ונעשה כמוהו׳ ויביאה אליו ויאמר לה האיש הגידי נא לי איך תעשה הלחם שתמכור לעם׳ ותאמר לו הנה אדוני חולה וצמח בבשרו שחין רע וצווני הרופאים לעשות עוגות לחם לושה בשומים ושכר ולשום על השחין להיות עליו כל הלילה עד ימץ כל הליחה ובבקר היינו אופים העוגות בתנור והייתי מוכרת אותו בשוק והיה עבדך זה קונה ממנו תמיד׳ ועתה כבר נתרפא ולא נעשה עוד אותו הלחם׳ ויהי כשמוע האיש כן ויהפכו מעיו עליו להקיא ויחל לזעוק וינחם ולא הועיל לו׳ וכן אתה אדוני המלך פן יקרך כמוהו׳ ואל תרמה אותך האשה במרמת הנשים כאשר רמתה האשה את בעלה׳ ויאמר לו המלך ואיך היה המעשה:

ויאמר היה איש חולה ויתאוה לאכול אורז עם סוברי ויאמר לאשתי קחי הזוז הזה ולכי

קנה

אשתו ויגרשה ותלך לבית-אביה ותבא הזקנה לבקרה ותאמר לה מה לך בתי ותאמר אישי גרשני מביתו ולא ידעתי על מה׳ ותאמר לה הזקנה בואי עמי אל איש אחר טוב ממנו ועושה אהבה בין איש לאשתו ותלך עמה ותביאה אל הבחור ויחזק בה וישכב עמה והיא נכלמה לזעוק ותשב האשה לבית אביה עצובה והזקנה הלכה לבית בעלה ותאמר לה בבכיה גדולה יום שלישי באתי בכאן עם אדרת שרופה בג׳ מקומות ושכחתי אותו הנה מיד הוציאה אותו האיש והחזיר לה וידע כי בחנם הכה אשתו וגרשה וישלח שלוחים ופיוסים לאשתו ותשב לביתה׳ ועתה אדוני המלך אל תהרוג בנך ואל תכשל במרמת הנשים׳ ויצו המלך לבלתי הרוג את בנו:

---

**ותבא** הנערה ביום הד׳ ותדבר למלך לא תהרוג את בנך ותשמע ליועצך אלה אלהים יעשה לך נקמה בך כאשר עשה לאיש על הקוף׳ ויאמר לה המלך ואיך היה המעשה׳ ותאמר פעם אחת היתה שיירא הולכת בדרך באה במלון ובמקום ההוא היה גנב עריץ וישימו האנשים משואות שלהם בתווך והם שוכבים סביב וחמוריהם סביב להם ויהי כי אפל הלילה והנה הארי בא לגנוב מן הבהמות ויעמוד בתוך הפרדס עד יישנו האנשים והנה הגנב בא ויחל למשש הבהמות בחשך וישם ידו על הארי וימצאהו עז מכל הבהמות וירכב עליו ויירא הארי ויהפך לברוח ויאור הירח וירא הגנב כי אריה תחתיו ויירא לרדת והאריה ברח עבר תחת האילן ויאחוז האיש באילן ויעל והארי ברח ויפגעהו הקוף ויאמר לו מה לך המלך ויאמר מפני האדם אני בורח׳ ויאמר לו הקוף שוב עמי אני אהרגהו׳ ויאמר הארי לך אתה לפני ואני אחריך׳ וילך הקוף ויעל אל האילן והאיש נחבא בנקרת העץ וישב הקוף על ראשו והיה לו ביצים ארוכים ויאחוז אותם האיש ויחל הקוף לצעוק׳

יכול להיות עמה כי בעלה מקנא לה מאד ומרוב הקנאה היה סוגר עליה בכל יום ולוקח המפתח בידו˙ והיה האיש ההוא זקן וסוחר ויפול הבחור אל המטה בעבור אהבתה˙ ותבא אליו זקנה אחת ויגד לה את חליו ותאמר לו האשה הזקנה העשה כל אשר אצוך ויאמר לה הן˙ ותאמר קם העבר תער על כל בשרך ועל זקנך ויעש כן ותלבישהו בגדי נשים וכסה פניו רק עיניו עזבה שלא כסתה ותלך אל הזקן ותאמר לו בי אדוני אשה אלמנה אנכי ויש לי בת אחת ואני הולכת לעיר אחרת ואני שמעתי על צניעות נות ביתך ויראתי לעזוב בתי במקום אחר ועתה אם טוב בעיניך אדוני אביאה בביתך עם הוצאתה ותשרת אשתך˙ וישמח הזקן ויאמר אליה עלי כל מחסורה ותהיה עם אשתי ויביאה בבית הזקן והכניסה שם˙ וילך הזקן לדרכו והבחור גלה פניו ויודע לנערה ויהי עמה ימים רבים על כן ישמור אדוני המלך מרמתן:

---

ועוד אשה נערה אחרת נשאת לבעל הזקן והיא יפת תאר ויפת מראה ולא יעזבנה הזקן לצאת בחוץ ותקצר נפש הנערה ותאמר לאומנתה לכי אולי תמצאי לי אדם שישמח אותנו ותצא האומנת ותמצא גבן אחד ובידו תוף וחליל מחולל ותופף ונותנים לו שכרו ותביאהו אליה ותשם לפניו לאכול ולשתות וייטב לבו ויקם לחול במחול ולרקד ותשמח הנערה ותלבישהו בגדים טובים ונתנה לו מתנה ותשלחהו ויראוהו חבריו ורעיו ויאמרו לו חבריו הגבנים אם לא הוליכני עמך עתה נגלה הדבר ותשלח עוד הנערה ותקראהו ותאמר לה גבירתי חברי רוצים לבא לפניך לשמחך ותאמר יבאו ותשם לפניהם ויאכלו וישתו וישכרו ויפלו במקומם והנה בעל הבית בא ותקם עם שפחתה ושתליכם בבית אחר ואותו הבית מלא נוצה והמה שבורים נחנקו בנוצה וימותו˙ ויאבל הזקן וילך לדרכו

וחיא

בקשות תבקש מאלהיך בשלש השמות כל אשר תחפוץ ויתן לך ותלמדהו ג׳ שמות ויאמר לאשתו כה וכה אמרה לי השידה מה תיעצני ואשאל מאלהים ותאמר האשה נסה בשם אחד אם יתקיים נדע מה נבקש ויאמר במה אנסה ותאמר לו שאל מעם אלהיך וימלא כל גופך גידי ערלות וישאל וימלא ערלות ויאמר לאשתו מה זאת עשית לי ותאמר שאל מעם אלהיך ויקח ויסיר ממך הערלות וישאל מאלהיו ויסר ממנו גם הראשון ונשאר כרים׳ ויאמר לה מה עשית לי ותאמר לו הרי יש בידך שם אחר שאל וישוב אליך הראשון ויעש כן ויאמר מה העצה אשר יעצתיני ולא שאלת עושר ותאמר לו אם היית מתעשר ביותר אם תעציבני והיית לוקח לך אשה אחרת על כן אמרתי לך אדוני המלך כי בקנאה עושה לך אשתך להרוג בנך כי מתייראה היא כי תמורת אתה ובנך יקח אשה וימליכנה והיא לא תמלוך ויצו המלך לבלתי הרוג את בנו:

---

**ויהי** בראות האשה כי קרוב הזמן ותצו לנערותיה ללכת עמה בנהר והיועצים הבינו כי היא רוצה להמית עצמה וישימו לה שומרים שלא יניחוה כי אמרו רק היום נציל בן המלך כאשר אנחנו שבעת היועצים לשבעת הימים׳ ותלך האשה ותשלך עצמה בנהר ועבדי היועצים מהרו להצילה׳ וישמע המלך כן ויצו להרוג את בנו׳ מיד ששת היועצים הלכו להצילו מיד המכה׳ והשביעי גדול שבהם הלך ונפל לפני המלך ויאמר לו אדוני המלך שא נא פני עבדך כאשר נשאת לחברי כי מי יוכל לעמוד מבח מרמת הנשים כאשר עשתה הזונה לאיש ויאמר המלך איך היה המעשה:

---

**ויאמר** היה איש אחד והיתה לו אשת יפת תאר ויפת מראה ויתאוה בחור אחה ולא היה יכול

ויבא היועץ ביום הששי לפני המלך ויאמר שא נא אדוני את פני עבדו וידבר לפניך דבר׳ ויען ויאמר הלא דוד המלך אשר הביא ראיה אשתך ממנו הלא היו לו בנים רבים ממך ועל חטאתם עבר הלא אמר לחילו בצאתם עם יואב לאט לי לנער לאבשלום הלא הוא צעק על בנו שאמר בני אבשלום בני בני׳ ואם היתה ידו לאל היה הורג את יואב אך שמרה לו ביד שלמה בנו ויצוהו להרגו אשר העידו על רעת אבשלום שמים וארץ ובנך על לא חמס בכפיו ולא עול בחפץ נפשך תצוה להרגו ותכרית ממך שם ושארית... ומבית אביך ותשאר ערירי ולדוד רבים בנים היו לו ואם נהרגו השנים האחרונים נשארו ועודנו בחור בימים ההם ואתה זקן ויתן לך האלהים בן לעת זקנתך ותגרשהו מלפניך לנצח׳ ואם שנאתה אותו על כי הוא אלם בעצת אשתך לא פפנינו לרפאות אותו ברפואות כי הוטרדנו בעול קשה להלחם מול אשה אחת כל ממלכות הודו וכזאת יבין המלך מרמת האשה כי הנה יועצי המלך קרבו למרמתה ולא ידעת כי בהיות לאיש אשה עקרה ולא ילדה לו מתפללה שלא יוליד בעלה מן אשה אחרת׳ וזאת אשתך כאשר לא הולידה לך לא חמלת להרוג בנך ותשאר היא בלא בן ותחזק במלכות אחרי מותך׳ הלא ידעת מה קרה לבעל השידה עם אשתו׳ ויאמר לו המלך הגיד לי איך היה מעשה לבעל השידה:

---

אמר לו היה איש וכשתקחהו השידה יבא אליו כל איש שהיה מאבד דבר או שיש לו אוהבו בארץ אחרת רחוקה והיתה השידה מגדת להם הכל ותהיה השידה ההיא עם האיש ההוא עשרים שנה והיה מתפרנס ממנה ואמר לו השידה צוני מלך השדים ללכת לארץ אחרת ולא אשוב אליך עוד ועתה הנני אלמדך ג׳

בקשות

וילך אליה והיא ראתהו בעד החלון ותחבא את הנער בחדר והיא יושבת עם אהובה בין כך ובין כך׳ והנה אלפרוק בעלה בא ותראהו משער המבוי ותאמר בלבה אם אני אחביאהו בחדר עתה ימצא שם נערו׳ ותאמר לו קום שלוף חרבך ועמוד על שער החצר וצועק וקלל וכאשר יאמר לך בעלי אל תענהו ויעש כן ויבא אלפרוק ויאמר לו מה לך האיש ולא ענהו׳ אך צועק ומקלל ויבא הביתה ויאמר לאשתו מה לאיש הזה ותאמר בי אדוני זה רוצח קצף על עבדו ורדפו בחרב שלופה והוא ברח וימלט הנה ועל כן זה עומד וצועק כאשר תראה וילך לו האיש הנואף ואלפרוק אמר לאשתו ברוכה את כי הצלת הנער ועל כן אדוני המלך השמר ממרמת הנשים ויצו המלך לבלתי הרוג את בנו:

---

**ותבא** האשה ביום הששי ותאמר אל המלך מדברי תורת היהודים הלא ידעת אדוני המלך כי מרה תהיה באחרונה כי תציל הארץ מרעה בנך הנבל בעודך בחיים טרם ישחית שיבתך׳ הלא אם הרג דוד המלך את אמנון בנו בעשותו נבלה עם אחותו לא היה אבשלום בורח אל גשור ולא נאסרה הקנאה בלבו ולא מרד באביו ולא ראה דוד כל הצרות שראה אבל על כי לא עצבו אביו מימיו לאמר מדוע ככה עשית׳ על כן נשאו לבו לעשות נבלה עם תמר אחותו׳ ואם הרגו על הפשע ההוא לא בא אביו לכל הרעות אשר בא על ידו ועל ידי יועציו׳ וכן תפול אתה ולא תקום בעצת יועצי הרשע אשר אם היה מבטל עצת אמנון ואחיתופל וקם בעצת היועצים החכמים שלו כחושי הארכי וכיואב בן צרויה היה נהרג אבשלום ועתה הטוב בנך מאבשלום? ויצו המלך להרוג את בנו בלא איחור:

---

ויבא

**ויאמר** בא בן המלך אל המרחץ לרחוץ והיה בן המלך שמן מאוד ומרוב השומן כסו בשר ירכיו על אבריו ויחל לבכות בעל המרחץ ויאמר לו בן המלך למה תבכה ויאמר לו כי אביך אהוב לכל מלכותו ועושה משפט לעמו ורואה אני בך שיאבד זכרו באשר לא והיה לך בן שיירש ממלכתך˙ ויאמר לו בן המלך ואיך ידעת זאת ויאמר כי אראה אותך שלא תוכל לבא על האשה כדרך בני אדם יאמר לו בן המלך קח ממני מאה זהובים והבא אלי אל המרחץ אשה יפה על מנת שתהא עמי כל היום ואנסה עצמי בה אולי אתבונן מה אחריתי˙ ויאמר בעל המרחץ בלבו זה לא יוכל לשכב עם אשה ואשתי יפה מאד אביאה אליו ואקח המאה זהובים ויקח אשתו ויביאה אל בן המלך וישכב עמה במרחץ˙ וישקף בעלה בעד החלון וירא דברים אשר לא חשב˙ ויעמוד על פתח הפנימי והנה היא יצאה ויאמר לה עד מתי תעמדי זונה ולא תצאי ותאמר לו ואיך אצא ואתה שכרתני עד הערב אל בן המלך ולא יעזבני עד הערב˙ וילך אל ביתו ויחנק וימת˙ ואתה ארוני המלך שים אל לבך את דברי ואל יקרך כמוהו בהרגך בנך והבחר מנחק נפשך ותן אל לבך כי כקלות דעת הנשים כן מרמתן עצומה וכאשר השועל פתותה מכל החיות בגבורה כן היא יכולה על כל החיות במרמתה˙ וכאשר הפחית האל הנשים מדעתן כן הוסיף להם מרמה להתגבר בהן כאשר גבר אלפרוק בעורמתה אלפרוק בעלה אשר גבר על אנשי דורו בגבורה ואשתו נצחתו בגבורתה˙ ויאמר המלך ואיך היה המעשה:

---

**ויאמר** היה אלפרוק גבור בארץ שנער וירכב פתאום להלחם על האויב ואשתו שלחה אל אהובה לבוא אליה˙ ואהובה שלח אליה את נערו להכין לו ותרא אותו הא'ש כי נתאחר נערו ויקח חרבו

וילך

קנה לו סוכרי ותבא האשה אל החנות לקנות סוכרי ויאמר לה בעל החנות שכבי עמי ואתן לך בחנם׳ ויתן לה הסוכרי ותקשרהו בכנף רדידה וישכב עמה והאיש צוה לנערי שיקח מן רדיד האשה את הסוכרי וישם במקומו עפר ויעש כן ותקח האשה ותחכס ברדיד ותלך והיא חשבה כי הסוכרי לא נלקח ותבא הביתה ותשם הרדיד לפני בעלה ותבא בחדר להוציא הקדרה לבשל האורז בסוכרי ובעלה לקח את הרדיד לראות הסוכרי וצעק אל אשתו מה זאת עשית כי הבאת עפר ותקח האשה נפה ותעזוב הקדרה ותצא ותאמר הייתי מהלכת בשוק ורחפני ההמון ונפל ממני הזוז׳ וקבצתי העפר והבאתיו והנה הנפה לקחתי לנועף העפר אולי נמצא הזוז׳ ואתה אדוני המלך השמר במרמת הנשים פן ישחיתוך׳ ווצו המלך לבלתי הרוג את בנו:

---

ותבא האשה ביום החמישי ותאמר לו אם לא תעשה נקמה בבנך אשר עשה נבלה עם אביו האלהים יראני בך נקמה וביועצך כאשר הראה לאיש על החזיר ויאמר לה המלך ואיך היה המעשה׳ ותאמר הנה איש בשדה והנה חזיר יצא מן העיר בקצף וירדוף אחרי האיש והאיש עלה אל התאנה מפני החזיר ויחל החזיר לקצץ האילן בשיניו והאיש השליך אליו מן התאנים ויערב לו׳ וישא החזיר ראשו אל האיש להשליך לו עוד ולא השליך והחזיר מביט אליו ונושא ראשו עד אשר נתעוותו גידי צוארו ומת וניצל האיש וכן יראני אלהים בך נקמה׳ ויצו המלך להרוג את בנו:

---

ויבא היועץ הה׳ ויפול לרגלי המלך ויאמר לו בי אדוני שמע לעצתי פן תתנחם כאשר התנחם בעל המרחץ ויאמר המלך ואיך היה המעשה:

---

ויאמר

לצעוק׳ ויאמר האריה הלא אמרתי לך הקוף שלא תלך ויהפוך עורף לברוח וכן ינקום אלהים לך כאשר עשה לאיש על הקוף׳ ויצו המלך להרוג את בנו:

ויבא היועץ הרביעי וישתחו למלך ויאמר בי אדוני המלך אל נא תמהר להרוג את בנך ואחרי כן תתנחם כאשר עשה הסוחר ולא הועיל לו מאומה׳ ויאמר המלך איך היה המעשה׳ ויאמר היה איש סוחר והיה מפונק ומעונג במאכלו ויבא בעיר כלנה וישלח משרתו אל אשה לקנות לו לחם נקי וימצא שפחה מוכרת לחם בשוק וקנה ממנה ויבא אל אדוניו׳ ויאמר לו אדוניו מן הלחם הזה קנה לנו בכל יום כי זה הלחם ישר בעיני ויקנה ממנה תמיד׳ ויבא יום אחד ולא מצא עם השפחה לחם וישב אל אדוניו ויאמר לו לא מצאתי לשפחה לחם׳ ויאמר הבא אותה אלינו ותגד לנו איך היא עושה אותו הלחם ונעשה כמוהו׳ ויביאה אליו ויאמר לה האיש הגידי נא לי איך תעשה הלחם שתמכור לעם׳ ותאמר לו הנה אדוני חולה וצמח בבשרו שחין רע וצווני הרופאים לעשות עוגות לחם לושה בשומים ושכר ולשום על השחין להיות עליו כל הלילה עד ימץ כל הליחה ובבקר היינו אופים העוגות בתנור והייתי מוכרת אותו בשוק והיה עבדך זה קונה ממנו תמיד׳ ועתה כבר נתרפא ולא נעשה עוד אותו הלחם׳ ויהי כשמוע האיש כן ויהפכו מעיו עליו להקיא ויחל לזעוק וינחם ולא הועיל לו׳ וכן אתה אדוני המלך פן יקרך כמוהו׳ ואל תרמה אותך האשה במרמת הנשים כאשר רמתה האשה את בעלה׳ ויאמר לו המלך ואיך היה המעשה:

ויאמר היה איש חולה ויתאוה לאכול אורז עם סוברו ויאמר לאשתו קחי הזוז הזה ולכי קנה

אשתו ויגרשה ותלך לבית-אביה ותבא הזקנה לבקרה ותאמר לה מה לך בתי ותאמר אישי גרשני מביתו ולא ידעתי על מה׳ ותאמר לה הזקנה בואי עמי אל איש אחר טוב ממנו ועושה אהבה בין איש לאשתו ותלך עמה ותביאה אל הבחור ויחזק בה וישכב עמה והיא נכלמה לזעוק ותשב האשה לבית אביה עצובה והזקנה הלכה לבית בעלה ותאמר לה בבכיה גדולה יום שלישי באתי בכאן עם אדרת שרופה בג׳ מקומות ושכחתי אותו הנה מיד הוציאה אותו האיש והחזיר לה וידע כי בחנם הכה אשתו וגרשה וישלח שלוחים ופיוסים לאשתו ותשב לביתה׳ ועתה אדוני המלך אל תהרוג בנך ואל תכשל במרמת הנשים׳ ויצו המלך לבלתי הרוג את בנו:

---

**ותבא** הנערה ביום הד׳ ותדבר למלך לא תהרוג את בנך ותשמע ליועצך אלה אלהים יעשה לך נקמה בך כאשר עשה לאיש על הקוף׳ ויאמר לה המלך ואיך היה המעשה׳ ותאמר פעם אחת היתה שיירא הולכת בדרך באה במלון ובמקום ההוא היה גנב עריץ וישימו האנשים משואות שלהם בתווך והם שוכבים סביב וחמוריהם סביב להם ויהי כי אפל הלילה והנה הארי בא לגנוב מן הבהמות ויעמוד בתוך הפרדס עד יישנו האנשים והנה הגנב בא ויחל למשש הבהמות בחשך וישם ידו על הארי וימצאהו עז מכל הבהמות וירכב עליו ויירא הארי ויהפך לברוח ויאור הירח וירא הגנב כי אריה תחתיו ויירא לרדת והאריה ברח עבר תחת האילן ויאחוז האיש באילן ויעל והארי ברח ויפגעהו הקוף ויאמר לו מה לך המלך ויאמר מפני האדם אני בורח׳ ויאמר לו הקוף שוב עמי אני אהרגנהו׳ ויאמר הארי לך אתה לפני ואני אחריך׳ וילך הקוף ויעל אל האילן והאיש נחבא בנקרת העץ וישב הקוף על ראשו והיה לו ביצים ארוכים ויאחוז אותם האיש ויחל הקוף לצעוק׳

לאשה ואצילך ואשיבך לאביך וישבע לה׳ ותשקהו מן המעיין אחר ונעשה זכר ויקח הנערה עמו ותביאהו אל אביו ויספר לאביו את כל אשר קרהו ויצו המלך להרוג את היועץ ההוא כן יראני אלהים נקמה בך כאשר הראה לבן המלך ההוא׳ ויצו המלך להרוג את בנו:

---

ויבא היועץ הג׳ ויאמר למלך ארוני המלך אל תהרוג בנך ותתנחם כאשר נחם נושא כליו של מלך׳ ויאמר לו המלך ואיך נחם׳ ויאמר היועץ היה׳ נושא כליו של מלך יושב בביתו ובנו ילד קטן שוכב בביתו ואין בבית אדם ויעזוב הנער ההוא עם כלב יפה מאד והכלב שוכב אצל הילד .... וירץ הכלב עליו ויהרגהו ויצא לקראת ארוניו ופיו מלא רם וירא אותו וירגז כי חשב כי בנו הרגו וישלוף חרבו ויהרגהו ויבא בבית והנה בנו שוכב והנחש מת בצדו ויודע כי חנם הרג הכלב והנחם ולא הועיל לו על כן ארוני המלך אל תהרוג בנך במרמת הנשים ואל תרמה אותך האשה כאשר עשתה זקנה אחת׳ ויאמר המלך ואיך היה׳ המעשה:

---

ויאמר בחור אחד ראה אשה בעולה׳ ויבקש לשכב עמה ולא שמעה לו ויתן האיש ההוא שחד לזקנה אחת לפתותה ותאמר הזקנה לבחור קום לך אל השוק אל בעלה וקנה ממנו האדרת והביא לו ויעש כן ותקח הזקנה האדרת ותשרוף אותה בשלש מקומות ותלך אל בית האשה ותקם הנערה ותבא החדרה להוציה לחם לזקנה והזקנה שמה האדרת תחת החטוב אשר בעלה רגיל לישב שם ותלך לה ויבא בעלה בערב וישב על החטוב והרגיש באדרת שהיתה תחתיו ויוצא האדרת ויכירה ויאמר בלבו באמת שכב עם אשתי האיש אשר קנה ממני האדרת ושכח אותה בבית ויכה

אשתו

אסון ויתחנן הנער ליועץ המלך לדבר למלך להניחו לרכוב לציד ולשמוח׳ וידבר היועץ כן למלך ויאמר לו המלך אם תצא עמו השמר׳ ויצא בן המלך עם היועץ וימצאו איל בשדה וירוצו אחריו ויאמר היועץ עזבו בן המלך שירוץ אחריו בשדה אחר אל האיל׳ רץ הנער ביער וטעה ובקשוהו ולא מצאתהו וישב היועץ אל המלך ויאמר יצא עלינו אריה ואכל בנך ויקרע המלך בגדיו ויתאבל עליו׳ וילך הנער בן המלך וימצא נערה יפה ביער ותצעק אליו ויאמר לה מי את׳ ותאמר בת המלך פלוני אני וישבתי על הפיל והוצאתי החיל ונפלתי מעל הפיל ונותרתי הנה הרכיבני על סוסך והצילני ויאמר לה גם אני בן המלך פלוני וכה וכה הקרני׳ ותאמר לו אנכי יודעת הדרך ותוליכהו בחורבה אחת ותאמר הנערה ארדה נא ואסוך רגלך ותבא ותרד ותבא בחורבה שמה וירא הנער כי נתאחרה לבא וירד מעל הסוס וישקף מאחורי הקיר וירא והנה נערה שהיתה מן השדים והיא אומרת לשדים הבאתי לכם בחור אחד בן המלך והשדים אומרים הוליכוהו למקום פלוני ונעשה שם בו חפצנו׳ ויהי כשמוע הבחור ויחרד ויירא מאד וישב אל מקום מעמדו ותהפך עוד השד לנערה ותצא מן החורבה ותרכב אחריו והוא מפחד ונשתנו פניו ותבט בו השידה לפחד אשר היה לו ותאמר לו מה לך ויאמר יש לי רע ויירא אנכי ממנו ותאמר ולא אמרת כי בן המלך אתה ויאמר כי לא אוכל לו ויאמר התפתהו בכסף ויאמר לו יתפתה ויאמר קרא אל אלהיך וישא הנער את ידיו לשמים ויאמר אלהי הצילני מיד השידה הזאת ואל תשלוט בי ותבהל השידה ותפול מעל הסוס ותשבר׳ והנער ברח בדרך ויצמא למים ויירא והנה מעיין אחד והשותה מן המעיין ההוא יהפך לאשה׳ וישת הנער מן המעיין וישא עיניו וירא והנה נערה אחרת ותאמר לו השבע לי שתקח אותי לאשה

שמעה לו ויחלה על המטה מאהבתה ויקרא עליה אל אלהיו ותהפך הנערה ההיא לכלבה׳ ועתה בכל עת שתראה אותי רודפה אחרי בבכיה ולא אוכל לה מאומה׳ והיא בוכה על אשר לא עשתה רצונו׳ ותאמר הנערה כי גברתי הנה הבחור אחר אהבני ויפול על המטה מאהבתי ועתה עשי חסד והביאהו אלי ואעשה לו רצונו ואתן לו מתנות פן יקרני כמקרה זו הכלבה׳ ותמהר הזקנה ותלך אל בית הבחור ולא מצאתהו ותאמר הנה הבחור לא מצאתיו אמצא אחר ואביאנו אליה ואקח המתנה׳ ותמהר ותלך בשוק ותרא בחור אחד ותאמר לו יש לך חפץ בנערה יפה ומאכל ומשתה שיתן לך ויאמר הבחור יש ויש והוא היה בעל הנערה ההיא שבא מסחורתו ויאמר בלבו אלכה אחריה ואראה מי במדינתנו זונה׳ וילך אחריה עד פתח ביתו ויבא בביתו בחרון אף והנה היא רחצה וסכה ותשא עיניה ותרא אשה ובשראתה מהרה בוריזות ותקרע בגדיה ותצעק לאמר לבעלה אי אדם רע לזנות באתה ואם על כן שלחתי לנסותך ותברח הזקנה והוא היה מתחנן לה ואומר לה אל תחשבי עלי אשם כי גם אני נבהלתי בהביאה אותי אל ביתי והיא צועקת לא כי אם היה בית אחר כן היית שמה ויתן לה מתנות וקבלה אותו בבית׳ על כן אדוני המלך אל תלכוד בנך במרמת הנשים ואל תהרוג בנך׳ ויצו המלך לבלתי הרוג את בנו:

---

ותבא אליו האשה ביום הג׳ ותלשן עוד למלך ותאמר לו התשמע לעצת יועצי הרשע ולא תהרוג את בנך אשר בקש לגלות כנף אביו יעשה אלהים נקמה בך וביועצך כאשר עשה נקמה ביועצי מלך בצרה׳ ויאמר המלך הגידו נא לי איך היה המעשה׳ ותאמר האשה היה למלך בצרה בן אחד יחיד והוא אוהב אותו ביותר ולא היה מניחו לצאת מן העיר פן יקראהו

אסון

שמעתי׳ ויהי כחום הקיץ יבשו החטים בארובה ותהי כמות חציה ויבא הזכר וירא הארובה חציה ויאמר לה הלא אמרתי לך אל תגע בו ויחל להכותה בכנפיו ולדקרה עד המיתה׳ ויהי בימי החורף רטבו החטים ונפחו ונתמלאת הארובה כבראשונה וידע כי בחנם הרג הנקבה וינחם ויתעצב כי נשאר יחידי׳ ואתה ארוני המלך פן יקרך כמוהו ואל תרמה אותך האשה כי בראותו האיש אשר טובה וצנועה בעיני אדם אז ראוי להשמר ממנה כאשר הוקרה לאיש הסוחר עם אשתו׳ ויאמר המלך הגד לי מעשיהם:

---

**ויאמר**

היה איש אחד סוחר ולו אשה טובה וצנועה ויאהבה ויאמר לה הנני הולך בדרך רחוק ועתה השבעה לי אם אמות לא תבעלי ואם תמות לא אקח אשה אחרת׳ וישבע איש ואשתו וילך האיש לדרכו והיא לא סכה ולא רחצה מהיום ההוא ולא יצאה מפתח ביתה׳ ותעבור יום כלה ברחוב העיר במזמורים ובכנורות ותשקף האשה בעד החלון וירא אותה בחור אחד ויתאויה ויפול על המטה מרוב תאותה ותבא אליו זקנה אחת לבקרו ותאמר לו הגד נא לי מה לך ואולי תתרפא על ידי׳ ויאמר לה אשת פלוני אהבתי עזרני עליה ואתן לך מתנות׳ ותאמר לו הזקנה עלי יהיה ותלך הזקנה ותעש בערמה כי ידעה כי לא תוכל לה בחפצה ותקח בצק ותלש בשומים ובפלפלים ובחמאה ותשלך לכלבה ותאכלה הכלבה ויערב לה ותלך אחרי הזקנה ותבא בבית הנערה ההיא והכלבה אחריה ותקם הנערה ותכבד הזקנה ותשם לה לאכל והכלבה עומדת כנגדה ומבטת אל הזקנה שתשליך לה עוד מן הבצק ועיניה דמעות מחום השומים והפלפלים ותחל הזקנה לבכות׳ ותאמר לה הנערה למה תבכי ותאמר לה בתי ראי זה הכלבה נערה יפה מאד היתה ויאהבה בחור אחד ולא

שמעה

אדוני המלך השמר לך מערמות הנשים פן ישחיתו שיבתיך ויצו המלך לבלתי הרוג את בנו:

---

ויהי ביום השני ותבא הנערה אשת המלך ותפל לפני רגליו ותאמר התשמע לעצת יועצי הרשע שלך ולא תעשה נקמה בבנך אשר בקש לגלות כנף אביו עתה תפול אתה ובנך ויועציך כאשר נפל הכובס ובנו וגם אחיו עמו· ויאמר לה המלך הגידי נא לי היאך היה המעשה· ותאמר למלך היה איש כובס בגדים בנהר פישון והיה בנו הולך בשפת הנהר ומשחק במים ולא היה מונעו אביו עד בא פעם אחת במקום עמוק וטבע· רץ אביו להצילו נדחה רגלו משפת הנהר ונפל במים· רץ גם כן אחי אביו להצילם המה תפסו בבגדיו ושקעו שלשתם במים· וכן אתה המלך תשקע עם בנך ועם יועציך אלה כי לא תגער בם ולא תמנעם· ויצו המלך להרוג את בנו· ויועצו היועצים ויאמרו הנה המלך שמע אל אשתו להרוג את בנו ואחינו אריסטוטלים הצילו אתמול ועתה אולי נוכל להצילו כל אחד ואחד ממנו איש יומו שבעת ימים ולאחר שבעת ימים אם יהרגהו ונהיה אנחנו נקיים· וילכו הששה להצילו מיד המכה עד בא מצות המלך פעם שנייה· והשביעי בא לפני המלך וישתחו למלך ארצה ויאמר בי אדוני שמע נא לדברי עבדך ואל תהרוג את בנך במהרה ותשאר ערירי כאשר נשאר התור ותתנחם ותתעצב אחרי כן ולא יועילך כאשר לא הועיל לתור· ויאמר המלך ומה היה מעשה התור:

---

ויאמר היה התור זכר ונקבה ויאספו להם חטים בימי הקיץ ומלאו ארובה אחת אמר הזכר לנקבה השמרי ואל תגעי בחטים האלה עד ימי החורף ובעת אשר לא נמצא בחוץ נאכלהו· ותאמר הנקבה

שמעתי·

עבר ופריה לא אכל והוא ארי לא ישוב עוד שמה׳ ויכר האיש דברי האמת וישב אל אשתו׳ וכן אדוני המלך רבים חושבים דברים ואינם אמת ואל תהרגי את בנך את יחידך על דבר אשתך ואל תלכד בערמתה כי מרמת הנשים רבה׳ ופן יקרך כאשר קרה לאיש עם אשתו ואמר לו המלך ואיך היה המעשה:

---

אמר לו היה איש עשיר והיה לו אשה יפה מאד והיה מקנא עליה׳ פעם אחת בקש ללכת בסחורה ומקנאתו על אשתו קנה האיש ההוא פפג"אל אחד וישם אותו בחדר מטתו ויצו אותו לאמר אם תראה כלום בביתי תגיד לי׳ והאשה לא ידעה העוף היה מדבר׳ הלך האיש בסחורה ותקם האשה ותקרא את אוהבה וישכב עמה כל ימי היות בעלה בדרך ויהי מקץ שנה בא בעלה מסחורתו וישאל את הפפג"אל בסתר ותספר לו כל אשר עשתה אשתו׳ ויגרש האיש את אשתו מביתו ותשב בבית אחר בשכונתה וישלח את הפפגאל עמה ולא הגיד לה מטוב עד רע ותאמר האשה אל שפחתה למה עכרתיני ותגלי לבעלי כל סתרי׳ ותאמר השפחה לא אנכי גליתי כי אם הפפגאל ואתה לא ידעת׳ ותאמר האשה הבה נתחכמה לו ותקח האשה רחיים ותעלם על גג הבית וספל מלא מים ומסטה וראי הנדי גדול ממורק ותעל אל גג בלילה עם אמתה והיתה אמתה טוחנת ברחיים שעא אחר שעה׳ וגברתה טובלת המסטה במים וזורקה על החצר בראי על החצר כה עשתה כל הלילה׳ ויהי בבקר וישאל האיש אל הפפגאל הראית דבר בלילה החוא ואם בא אליה אהובה ויאמר הפפגאל ומה יכלתי לראות כל הלילה רעמים וברקים ומטר ויאמר האיש ואיפה הרעמים והמטר כאשר כזבת בזאת כן כזבת על אשתי ויהרוג האיש הפפגאל וישלח להביא את אשתו ויתי לה ממנות ותשב אליו׳ ועל כי

הנה שפחתך בידך עשי לה הטוב בעיניך׳ אבל יישר נא בעיניך שאכנס החדרה ואסוך וארחץ וכן אבא אל המלך׳ ויאמר לה המלך עשי כן ותשם לפניו ספר ותאמר לו יקרא המלך בספר הזה עד בואי ותבא האשה החדרה ותצא בפתח אחר ותברח וישב המלך ויקרא בספר וכתוב בו עונש אשר ינאף את אשת איש ויבן המלך כי בערמה עשתה האשה הזאת מה שעשתה:

---

ויקם המלך וילך ושכח המטה אשר בידו בבית האשה והיא לא ידעה׳ ויבא בעל האשה בביתו וימצא המטה אשר למלך בביתו׳ ויאמר אמרת הדבר כי המלך שכב עם אשתי ויירא להוכיחנה רק לא דבר אליה מטוב עד רע ולא אכל עמה ולא שכב עמה׳ ותלך האשה בית אביה ותשב שם שלשים יום וילך אבי האשה ואחיה ויצעקו אל המלך ויאמרו יחי המלך אנחנו נתננו לאיש הזה חלקת השדה אשר לנו על מנת שיעבוד את האדמה וישקה ויזרע ויקצור׳ והארץ שמנה וטובה ונותנת פריה בעתה ואין בארץ דופי וזה האיש כל ימי היותו בארץ השקה והזריע והצליחה ועשתה פרי וימים רבים עזב הארץ ולא בא אליה ולא השקה והנה היא יבשה ואשכלותיה נהפכו לצמוקים:

---

ויאמר המלך לבעל אשה מה תאמר אתה האיש׳ ויאמר אמנם אדוני המלך כי נתנו לי האנשים האלה ארצם ומעט לקחי אותה עבדתי וזרעתי והשקיתי ובאתי יום אחד ומצאתי פעם אחת ארי בארץ ויראתי עוד להכנס בארץ פן יפגעני הארי וימיתני ועל כן עזבתיה היום כמה זמן:

---

ויבן המלך בחידות דבריו ויאמר לו אמנם כי בא הארי בארץ ומצא פרי תבואה והחריץ לא

עבר

ותרא הנערה את קצף הנער ותפחד מאד ותאמר בלבה אם אני לא אמיתהו בתוך שבעת הימים האלה הוא ימיתני׳ ותקם מיד ותקרע בגדיה ותפזר שערותיה ותשם ידיה על ראשה ותלך הלוך וזעקה ותאמר למלך הלא אמרת כי בנך אלם כל זאת בערמה עשה. עד הביאני החדרה ובקש לשכב עמי ויחר המלך מאד וחמתו בערה בו׳ ויאמר טוב לעבור בן נבל בזה מן הארץ מהחיותו לחרפתו׳ ויצו המלך להורגי להמיתו ולהביא ראשו לפניו:

---

ויועצו שבעת היועצים ויאמרו הנה למלך בן אחד אם היום יהרגהו בחרונו מחר יתנחם וישוב עלינו הרעה כי לא הפרנו חרונו׳ ועתה ילכו ששה ממנו ויצילהו מיד המכה והאחר ילך לפני המלך וישכך חמתו׳ וימהרו הששה וילכו להצילו מיד המכים והשביעי בא לפני המלך וישתחו למלך ארצה ויפול לפני רגליו ויאמר בי אדוני המלך שא נא פשע עבדך בנך וידבר נא עבדך דבר לפניך ושמע עצת עבדך כי החכמים שומעים לעצה׳ ואם כל העם יעשו דבר במהרה ולמלכות לא נאה כן כי דבר מלך שלטון ומיד יעשה ואחרי כן ינחם ולא יועילהו ודברים רבים יחשב האדם אם הם אמת ואינם אמת׳ ואל יקרך כאשר קרה לאיש אחד אם כיסרא המלך׳ אמר לו המלך ואיך היה המעשה:

---

אמר לו היה מלך אחד בעולם והיה המלך ההוא רחב ידים ואהוב לבריות ולא נמצא בו שום דופי כי אם אהבתו רבה לנשים והיה מתהלך על הגג וראה אשה אחת יפת תאר ויפת מראה והיא בעולת בעל׳ ויקם המלך ההוא עם שני סריסיו וילך ויבא אל ביתה פתאום׳ ויהי בראות האשה את המלך ותאמר

הנה

בשורה שתלך אליו למחר והמועד הגיע אשר בינינו והוא כבר קבץ כל שרי המלכות והחכמים ואתה השכם ולך עם עבדי אביך ואני ז'ימים אהיה במחבא׳ ויעש כן ויבא הנער לאביו וישתחו לאפיו ארצה׳ וירא המלך כי אין רבו עמו וישאלהו מדוע לא בא רבך עמך ולא ענהו דבר׳ ויאמר המלך לחכמים מה אתם אומרים בדבר הזה ויאמרו לו אין זה כ"א בקש סנדבאר ללמד את הנער וכראותו סגור לבבו השקהו משקה לפתוח לבו והמשקה אחז לשונו ויאלם׳ וכשמוע המלך צעק צעקה גדולה ומרה ויחל להניע ראשו ולמרט זקנו ויקרע בגדיו ויבאו כל עבדיו לנחמו וימאן להתנחם ותבא נערה אחת מנערותיו אשר גדלה עמו והמלך אהבה מכל נשיו׳ ותאמר לו אדוני תנהו לי כי הוא אוהבי כאחותו ולא היה לו סתר שלא גלה אותי ואולי אפתנו בדברים ואבין אם הוא אלם או לאו:

ויאמר לה המלך קחי אותו ותביאהו האשה ההיא החדרה ותפתהו בכל דבר ולא דבר ותבן בו כי בערמה הוא מחריש׳ ותאמר לו עזוב כל זאת ידעתי כי אהבת נערה מנערות המלך ובקשתי להיות לך מקום לשבת עמה כי אותה תשאלך מאת אביך כאשר עשיתי אני ותהיה עמה כי אותי תבקש ומי ככל נערות המלך כמוני ואתה בחור ונאה ואני נערה יפה ואביך זקן ואין בו כח למלוך עוד׳ ועתה לכה ונכרתה ברית אני ואתה ואהרוג את אביך ותמלוך אתה ואני אהיה אשתך:

ויהי כשמוע הנער דבריה ותבער בו חמהו וימלאו עיניו דם ופיו מלא קצף ויאמר לה יעברו נא שבעת הימים ואדעה תשובתך:

בשלום׳ וחולה עד שירפא׳ והמעוברת עד אשר תלד׳ ובן לא נאה לנו להודות לסנדאבר עד אשר נראה המעשה׳ ויחר אף סנדבאר בחביריו ויאמר יחי המלך אם אני אלמד בנך עד אשר יגבר על חכמת חכמים תנתן לי שאלתי אשר אשאל מעם המלך ואם לא דמי והוני ואוצרותי מותרים למלך׳ ויבהלו החכמים מפניו כי אמרו פן ישאל מעם המלך את ראשנו להתיז אותם׳ ויאמרו מודים אנחנו לסנדאבר כי חכם הוא ומאמת פיו יעשה ויתן המלך לסנדאבר בנו על מנת אם ילמדהו עד אשר תגביר על ששה חדשים חכמתו ולתת לו מה שישאל מעמו ואם לאו להמיתו ויקח המלך את כל אשר לו לסנדאבר ונכתבה השנה והחדש והיום והשעה שנתנוהו לו וסנדבאר בנה לו היכל בהר במדבר וכתב בקירותיו כל ספריו וחקק בגגו המזלות והככבים והתלי וסיבובו ולא יבא אדם אליהם אלא משרת אחד זקן וסריס וישפוך נפשו סנרבאר על הנער בכח ולא הגיע המועד עד אשר למד הנער כל חכמה ויחכם מכל חכמי ארצו׳ ויהי שהגיע המועד שלח המלך לסנדבאר מה יש את נפשך וישלח סנדבאר אל המלך התבשר נא למחר יבא אליך בנך בכל תאות נפשך׳ ויהי כשמוע המלך שמח שמחה גדולה ויאסף כל שרי ארצו וכל חכמיו׳ בלילה ההוא אמר סנדבאר לבן המלך הנה שלחני לאביך בשורה של מחר תלך אליו ויאמר לא הבטחתי בכוכב מולדך ומזלך ועתה אראה הלילה בכוכבים וישא סנדאבר במשאת הכוכב וירא והנה אם יפתח הנער בן המלך פיו לדבר עד שבעת ימים יהרג׳ וירגז סנדבאר ויספוק את כפיו ויצעק ויאמר לו הנער מה לך אדוני ומה ראית ויאמר לו סנרבאר שא גם אתה משם לכוכב וישא וירא גם הוא כאשר ראה רבו סנדבאר ויאמר לו אל יחר לאדוני שאם תצוני שלא אפצה פי לדבר שבעה חדשים לא אעבור מצותך ויאמר לו סנדבאר אני שלחתי לאביך

בשורה

יש תקוה כי עודנו נער׳ ועתה הוא בעתו ללמוד ולהבין ולהבחין כי הילדות והסכלות מונע הנערים מללמוד ובנך הוא יחיד לאביו וע"כ היה ירא סנדבאר להעציבו ולהכניעו ללמוד והנער אם לא יפחד לא ילמוד כי המוסר ילמד דעת והדעת תביע חכמתו ויותר ילמוד והוא בן עשרים שנה ומעלה מאשר ילמוד והוא בן עשרים שנה ולמטה כי זה ילמד מרעתו בבינת הלב ובשמחתו בחכמה ובקנאתו לאחרים וזה ילמד מפחד ומיראה ולמוד אשר ילמד האדם בבינת לבו ובקנאתו כאשר יבין טוב ורע הוא הלוקח ללב ורואים אנחנו בבנך דעת ללמיד ותשכך המלך חמתו מעט׳ ויאמר המלך מי אשר ילמד בני אתן לו שלישית במלכותי׳ ויענו החכמים ויאמרו יחי המלך בן המלך ילמד חכמה ויחכם והמלך יגדל במלכותו׳ אז ענה אחד מהם ויאמר אני אלמד בן המלך חכמה בחמש שנים עד אשר לא ימצא בכל ארץ הודו חכם ממנו׳ אמר השני אני אלמדהו בשתים׳ אמר השלישי אני אלמדהו בשנה אחת׳ אמר סנדבאר אני אלמדהו בששה חדשים עד אשר לא ימצא בכל הארץ כחכמתו׳ ויחר לחכמים מאד ויאמרו לו ולמה לא למדתו באלו תשע עשרה שנה ותצי אשר היה לפניך׳ אמר להם סנדבאר כי מנעני הבחרות וקטנות הנער וחשבתי כי יש חכם ממני ועתה זקנתי והנער גדל ואני שמח בחכמתו בראותי כי אין חכם כמוני׳ ויענו חבריו ויאמרו דברי סנדאבר כנשיאים וקולות וברקים וגשם אין׳ ענה סנדאבר ויאמר הלא ידעתם כי החכמה באדם כמוסק ועמבר כאשר יוצק עליו מים ריחו ניעור וכן החכמה הקנאה תבעירנה׳ ענה אריסטוטלים ואמר ארבעה דברים הם דומים זה לזה ואין הארם עומד על אמונתם עד אשר יראה אחריתם ולא יוכל לשבחם עד אשר יראה סופם ואלו הן האניה בלב ים עד בואה במחוז׳ וגבור במלחמה עד שובו בשלום׳

וזקנתי ובן אין לי לשבת על כסאי ובימי קדם אבותי משלו ומלכו על הודו ועתה יכרת שמי ממלכות הנדירה זאת זכרתי ואדאג׳ ותאמר לו הנערה כן הוא כדבר המלך אבל רבים אנשים וזקנים יותר מן המלך הולידו בנים כי בקשו את האלהים וימצא להם׳ ואתה אדוני המלך אתה עושה משפט וצדקה ואוהב אמת וכל העם אוהבים אותך ואלהיך חפץ בך ועתה נקרא צום ונתענה לפני האלהים ונדרוש מלפניו כי חנון ורחום הוא ולא יכאיב תוחלת הבוטחים בו ולא ישוב ריקם פני דורשיו וישמע המלך אליה ויקרא צום הוא ואשתו וזקניו׳ וישמע אלהים ויעתר לו ותהר בריעה אשתו ותלד בן וישמח המלך שמחה גדולה ויצלה ויצאו לאסוף כל חכמי הודו ויעש להם משתה גדול ומתנות גדולות נתן להם׳ ויהי כי בקשו לצאת ויאמר להם המלך בחרו מכם אלף חכמים ויעשו כן׳ ויאמר להם בחרו עוד מן האלף מאה ויתבחרו׳ ויוסף עוד לאמר התבחרו מן המאה שבעה ויתבחרו מן המאה שבעה חכמים אנשי שכל ויודעי בינה לעתים ואין כמותם בארץ ואלה שמותם׳ סנדבאר׳ ויופקוט ואפוליון׳ ולוקניה ואוריסטוטליס ובינר׳ ועמור׳ ויאמר להם המלך ראו במזל בני ובכוכב שנולד בו אם יחיה ואם ימות אם יירש מלכותי ואם יקים שמי במלוכה׳ ויאמרו החכמים הוא יחיה ויירש ויקים שמך על כסאך׳ אך בהגיעו לעשרים שנה יראים אנו פן יהרג כי עד ההריגה יגיע׳ ויגדל הילד בן שבע שנים ויתנהו לסנדבאר ראש חכמי הודו ללמדו חכמה ויהי עמו שתים עשרה שנה ושישה חדשים׳ ויהי מקץ תשע עשרה שנה וששה חדשים למולדתו צוה המלך להביאו לפניו וישאלהו על חכמות וינסהו בחידות ולא מצא בו חכמה וירגז המלך כף על כף ויאמר טוב שלא נולד ולא יצא לאויר העולם כי בזה לחרפת בית אבי הזה יעשה מלוכה או זה יעצור בעם ויענו חכמיו ויאמרו לו עוד

ים

# משלי סנדאבר

ויהי בימים ההם מלך בארץ הודו מלך אחד ושמו ביבור פילוסוף מחכמי הודו ובימים ההם היה מלך בארץ הינד ושמו ביבר ויאהבוהו יושבי הינד מאד כי היה גבור חיל ורחב לבב ורחב ידים ועושה משפט ביושר וחכם גדול והוא בן שמנים שנה ולא היה לו בן והיו לו שמנים נשים ובא לכל אחת ואחת מהנה ושכב עמה שבוע אחת עד הגיע תור נערה אחת מנערותיו לבא אליה ושמה בריעה ואותה אהב המלך מכל הנשים ותעש הנערה הזאת משתה גדול למלך ולכל שריו ועבדיו׳ ויבא המלך אל בית המשתה ולבו היה דואג ויושב דומם ותבך האשה בפני המלך על דאגת לבו ותקם האשה בכתר מלכות אשר בראש הפארתה ותבך ותפול לפני רגליו׳ ותאמר כי אדוני המלך מה פשע מצאת באמתך ועל מה לא ישמח המלך במשתה שפחתו ולמה לא מצאתי חן בעיניך׳ ויאמר לה המלך שלום לך בריעה אל תיראי כי מצאת חן בעיני וטובה את׳ אבל דאגה בלבי יש ועל כן ישבתי עצב׳ ותוסף עוד ותפול לפני רגליו ותאמר לו אדוני המלך בטובת אדוני המלך נשמח ובדאגת לבו לא נדאג אם טוב בעיני אדוני המלך יודיעני דאגתו כי אם למלחמה יש למלך גבורים וחיילים ואם לעצה יש למלך יועצים וחכמים׳ ובמקום העצה שם הישועה׳ וייטב הדבר בעיני המלך ויאמר לה אמנם זכרתי כי באתי בימים

וזקנתי

# משלי סנדאבר

ויהי בימים ההם מלך בארץ הודו מלך אחד ושמו ביבור פילוסוף מחכמי הודו ובימים ההם היה מלך בארץ הינד ושמו ביבר ויאהבוהו יושבי הינד מאד כי היה גבור חיל ורחב לבב ורחב ידים ועושה משפט ביושר וחכם גדול והוא בן שמנים שנה ולא היה לו בן והיו לו שמנים נשים ובא לכל אחת ואחת מהנה ושכב עמה שבוע אחת עד הגיע תור נערה אחת מנערותיו לבא אליה ושמה בריעה ואותה אהב המלך מכל הנשים ותעש הנערה הזאת משתה גדול למלך ולכל שריו ועבדיו׳ ויבא המלך אל בית המשתה ולבו היה דואג ויושב דומם ותבך האשה בפני המלך על דאגת לבו ותקם האשה בכתר מלכות אשר בראש הפארתה ותבך ותפול לפני רגליו׳ ותאמר בי אדוני המלך מה פשע מצאת באמתך ועל מה לא ישמח המלך במשתה שפחתו ולמה לא מצאתי חן בעיניך׳ ויאמר לה המלך שלום לך בריעה אל תיראי כי מצאת חן בעיני וטובה את׳ אבל דאגה בלבי יש ועל כן ישבתי עצב׳ ותוסף עוד ותפול לפני רגליו ותאמר לו אדוני המלך בטובת אדוני המלך נשמח ובדאגת לבו לא נדאג אם טוב בעיני אדוני המלך יודיעני דאגתו כי אם למלחמה יש למלך גבורים וחיילים ואם לעצה יש למלך יועצים וחכמים׳ ובמקום העצה שם הישועה׳ וייטב הדבר בעיני המלך ויאמר לה אמנם זכרתי כי באתי בימים

וזקנתי

# III.

## משלי סנדבד

# Mischle Sindbad.

# Anmerkungen.

V. 1. Ueber den Titel haben wir schon gesprochen. Die Worte von ויהי bis הודו sind fehlerhaft, obwohl sie in den Ausgaben, wie in Handschriften (auch in dem def. Cod. Steinschneider) sich finden. Die Handschriften in Paris und bei de Rossi haben sie nicht. Die Venezianer Ausgabe, die ich benutzte und die einem Abraham Azulai gehörte, sammt den ähnlichen Ms. sind einem Codex gefolgt, in welchem der Anfang lautete:

ויהי בימים ההם פילוסוף אחד מחכמי הודו ושמו סנדבאר.

Durch einen Irrthum und durch Vermischung mit dem weisen Sohn des Königs, von welchem es am Ende des Cod. de Rossi heißt: ויחכם מכל חכמי הודו, kam an die Stelle von Sindbad der doppelt geschriebene Name des Königs. Jene Emendation möchte ich im Text behalten; sie erklärt den überschriebenen Titel, weil Sindbad, wie wir oben sahen, soviel wie חכם מהודו, indischer Weiser hieß. Daß der erste und zweite Satz verbunden war, zeigt das ו, welches vor dem zweiten בימים steht. Die Wiederholung des בימים ההם brauchte nach biblischen Beispielen (cf. Jeremia 3, 16. 18) nicht aufzufallen, aber in dem zweiten Satze steht בארץ הינד, während vorher הודו steht. הנדו hat der Syrer für הודו des Buches Esther; הנד ist persisch, arabisch, türkisch Indien. Um so mehr zeigt es sich, daß zwei Schreiber dabei zu thun hatten.

V. 3. Sein Name ביבור. Daß dafür כי פור, d. i. Kai Por, nehmlich Porus gelesen werden muß, ist schon oben bemerkt. Die spanische Version (Comparetti. p. 37) hat Alcos, was falsche Schreibart für Alcors ist und daher Cyrus vorstellt. Die Bedeutung der Lesart im Mischle Sindbad ist groß. Sie zeigt einen uralten indischen Hintergrund. Die Namen in den arabischen Formen der 40 Veziere sind erfunden und haben keine Bedeutung. Der König heißt da (ed. Behrnauer. p. 8; Cabinet des fées. 16, 9 etc.) Schah Khafikein, König von Osten und Westen. Der Sohn Nurgehan.

Bei Syntipas heißt er Kyros und ist er Perserkönig — aber die Lesart ist aus dem בור entstanden, was כור und wegen der Bekanntheit mit dem Namen Kyros so gelesen war. Er schöpfte dies aus persischen Quellen, die längst den persischen Kyros vorgezogen hatten.

Die Namen in den europäischen Versionen sind alle willkürlich erfunden. Sie dienen nur dazu, die Verwandtschaft derselben zu zeigen und weisen doch auf manchen interessanten Gedanken hin.

In dem Gedicht des Herbers aus dem 13. Jahrhundert heißt der Kaiser Augustus, der Sohn Dolopathos. Das Gedicht erklärt den Namen selbst falsch, wenn es sagt:

Car il sofri trop a sa vie
De dolor et de tricerie,

und Roquefort (cf. Keller, Romans. p. XXX und Leben Diocl. p. 18) erklärt ihn für den Leidenden. Der Name kommt aber nicht von Schmerz (dolor), sondern von dolus (Betrug oder Tücke) und heißt „Tücke leidend". Der Name Erastus in der italienischen Form (Keller. XXXVI) ist nicht gewählt, um blos griechischen Ursprung zu zeigen. Erastus bedeutet ja den Geliebten, den Liebenswürdigen. Merkwürdig ist die handschriftliche Aufschrift in der historia de calumnia novercali, nehmlich historia Heracliti, der im Buche selbst zwar nicht vorkommt, wahrscheinlich wegen seines Weinens über

die Menschen. Er war auch sonst geschickt, an die Stelle von Sindbad zu treten.

Es ist nicht ohne Interesse die Namen der Kaiser zu beobachten, an welche sich die Volkssage anschloß. In dem Roman de sept sages, den Keller herausgab (p. XLIX. cf. 45 etc.), heißt er Vespasianus und ist Sohn des Metusales, der 910 Jahre alt wurde (was unrichtig ist, da er 969 Jahre alt ward). Namentlich erscheint aber Diocletianus; bald ist Erastus sein Sohn, wie seine Stiefmutter Aphrodisia (was zu Erastus paßt). In der englischen Erzählung ist Florentin der Sohn Diocletians. In dem deutschen Gedicht von Konrad v. Bühel (ed. Keller) ist der Vater Pontianus, der Sohn Diocletian. In den Gesta Romanorum heißt sein Vater Domitian. Es scheint der Eindruck Diocletians, der sich als orientalischen Schah verehren ließ, dazu beigetragen zu haben, daß er in der Sage an die Stelle eines solchen trat. Außerdem war er als großer Christenverfolger in der Erinnerung des Volkes lebendig, wie Vespasianus als Eroberer (mit Titus) vor Jerusalem.

V. 4. Der König wird genannt גבור חיל ורחב לבב ורחב ידים ועושה משפט, wörtlich „ein großer Held, weitherzig, weithändig, der Recht thut“. Der Erzähler muß die Eigenschaften etwa großherzig und großmächtig, die in der Quelle standen, mit רחב לבב רחב ידים haben ausdrücken wollen, denn beide werden in der h. Schrift nicht so angewendet. Dies „weitherzig“ erscheint im Sinn von hochmüthig (wie רחב נפש; cf. Ps. 101, 8; Prov. 28, 5) und das „weithändig“ wird von Ausdehnung des Meeres und Landes gebraucht. Er übersetzte damit magnanimus und magnificus. Daß er weise und gerecht — und geliebt von seinen Unterthanen ward, findet sich nur in den Scott'schen Fabeln (p. 58), aber auch die spanische Uebersetzung hat „serior de granpodor et amava mucho à los ommes de su tierra et de su regno et mantenialos en justicia.“ Die andern Versionen — auch die griechische — beschreiben ihn nicht.

V. 5. Er war achtzig Jahr (octogenarius). Nirgend wo anders findet sich die Angabe. Ebenso daß er achtzig Frauen hatte. Sindibad-Nameh giebt die Zahl 100, die spanische Version 90 an. Syntipas hat nur sieben Frauen.

V. 5. עד הגיע תור נערה nach Esther 2, 12. Es ist an dieses נערה zu denken, wenn in der arabischen Erzählung der 40 Veziere der Ausdruck „Sklavin" (Dschariat) vorkommt, worüber Keller sich verwunderte. (Roman. p. XVI.)

V. 8. Die Königin hieß בריעה. Nur hier wird ein Name der Mutter genannt. Es ist das nicht weniger bedeutungsvoll. Er muß gelesen werden Varia und das ist ein Name für Pardel, Panther. Daß Personen solche Thiernamen trugen, auch Frauen, ist überall im Alterthum Brauch gewesen. Löwe, Leo ist bekannt als Name; der Sultan Babr hieß Tiger; Bär, Bärin (Ursus, Ursula) erscheinen häufig. Der Name Varia als Panther hat ein weitgreifendes Interesse. Plinius sagt: sie nennen die sehr häufigen Thiere in Africa und Syrien Varias et Pardos. Er meint, daß man sie so genannt habe von der Buntheit ihres Felles (VIII. 17. 62. 63). In der That hat die Glosse für Varia „πάρδαλις ποικίλη" (bunt). Ich habe ja in meinen Untersuchungen über Dante (Literatur und Geschichte. p. 56) daraus erklärt, daß Dante seine Lonza zum Bilde von Florenz gebraucht hat, weil die Stadt nicht blos um ihrer Schwarzen und Weißen, sondern um ihrer sittlich unbeständigen Natur willen den Namen verdiente. Varia wurde als Singular gebraucht. Mit dem Namen (Varias) scheint in der That der persische Name פארס (pars), der türkisch bars heißt (Vambery, Primit. Cultur. p. 208), zusammenzuhängen. Nicht unmöglich, daß der letztere Name erst aus Varia entstanden ist, denn an sich ist Varia die Uebersetzung des weitverbreiteten נמר für Panther, welches ja „bunt" oder „gestreift" bedeutet. Die Varia ist ein wundervoll schönes Thier; der Panther nahm nach arabischen Schriftstellern die zweite Stelle neben dem Löwen ein; in der That erscheint — wo kein Tiger vorkommt — seine Furchtbarkeit so groß, um ihn

neben den Löwen zu rücken, wie er auch in der Schrift gewöhnlich mit dem Löwen zusammen vorkommt. Man setzte einen Panther auf die Münzen des Proconsul Varus um des Namens willen.

Es dürfte auch sonst ein Grund vorhanden sein, durch welchen eine Frau den Namen der Varia erhalten konnte. Das Thier des Bacchusdienstes war vor allen Dingen der Panther. Es ist eine besondere Gattung von Münzen, auf welchen Bacchus einem Panther Wein zu trinken giebt (vgl. Spanheim, diss. de praest. et usu Numism. p. 205). Diese besondere Stellung gewann das Thier durch die Meinung, daß man ihn durch seine Weinliebe besonders fangen könne (vgl. Oppian, Kyneget. 4. 320); der genannte Autor hält die Panther für verwandelte Frauen, die weinliebend gewesen wären.

Außerdem gab es aber noch eine Erzählung, die schon Aristoteles hat, daß der Panther einen so guten Geruch hat, daß ihm alle Thiere nachlaufen. (hist. Anim. 9. 7. 2.) Dies sagt auch Plinius (8. 17. 23), daß sein Geruch etwas Anziehendes habe. So weit wir sie kennen, bemerkt Lenz (Zool. der Alten. p. 142 not.) mit Recht, kann man einen solchen Geruch nicht bemerken. Die Meinung kam wohl von den Pantherfellen her, welche die Bacchanten zu tragen pflegten und die durch Kunst wohlriechend gemacht worden sein mögen. Diese weitverbreitete Meinung hat in der christlichen Symbolik eine wunderbare Stelle. Man vergleicht den Panther darum mit Maria, wie dies namentlich Konrad von Würzburg thut und singt:

„Dem Panthier löfet alle Welt
..... Zum Meigen nach
Sus wir viel maniger sele gach
Nach diner kleider röche“,

ebenso mit Christus selbst, weil vor dem der Drache, als Panther, flieht,

„der von seinem smake sin leben nicht gefristen kann“ (vgl. meine apolog. Briefe in Lit. u. Gesch. p. 336).

Vom Leoparden erzählte man, den man mit dem Panther identificirte, daß er ein Bastard des Löwen sei. Es war daher gekommen, daß die Juden, um Christum anzugreifen, das Wortspiel machten, er sei nicht sowohl der Sohn der Jungfrau (παρθένος) als vielmehr, mit versetzten Buchstaben, der Sohn des Pantheros, Panthera. Wahrscheinlich soll es derselbe Vorwurf sein, wenn es im Midrasch (Ps. 78. p. 114d) heißt, daß unter dem עירוב ein besonderes Thier gemeint sei „und sein Name war: Panther;“ man wollte damit auch auf ein Bastardthum hinweisen; בני ערבוביא waren Kinder illegitimer Vermischung.

Dasselbe erscheint Talmud Jerusch. Kidduschin 65b, wo כרוב als Mamser erklärt wird, daher wie mir mitgetheilt ward, Juden in Italien Christum mit dem Namen Kerob belegten. Das sind veraltete Angriffe, die ungeistlicher Art sind und einer Polemik angehörten, wie sie früher in allen Bekenntnissen gebräuchlich waren und den Juden manche Gehässigkeit machten. Der Vorwurf war allerdings nicht blos unheilig, sondern auch unweise, denn Perez, von dem der König David und sein ganzes Geschlecht abstammte, war ein Bastard des Juda von der Thamar, die nicht seine Frau war. (1. Mos. 38, 29; cf. Note am Schluß.)

Der Name בריעא für Varia, den die Königin trug, war eben so eigenthümlich, daß er von dem hebr. Erzähler nicht erfunden sein kann, sondern daß er für die Quelle, aus der er schöpfte, charakteristisch bleibt.

V. 9. Die Erzählung von der Mahlzeit, welche Varia anrichtet, zeigt die Spuren der Nachahmung von der Mahlzeit der Esther (Cap. 5), doch sind die andern Züge der Erzählung durchaus eigenthümlich. Der König kommt zwar zur Mahlzeit, ist aber ganz still und traurig; seltsam ist, daß es dann heißt: „Und die Frau (nicht נערה) mit der Königskrone weinte und fiel auf die Knie.“ Wahrscheinlich soll die königliche Pracht die Bitte noch eindringlicher machen. Als er sie seiner Gnade versichert, wobei er sie mit dem Namen Varia

anredet — aber noch nicht den Grund sagt, spricht sie: „Wozu denn die Sorge? gälte sie Kriegsangelegenheiten, so habe er ja Helden und Heere; gälte sie der Ueberlegung, so habe er Rathgeber und Weise,“ ובמקים העצה שם הישועה. Die bisherigen Uebersetzer gaben das wieder: „und wo Rath ist, da ist Hülfe“ — was nicht wahr ist; der beste Rath ist noch keine Hülfe; der Sinn ist vielmehr, und wenn auch Rath mangelt, d. i. an die Stelle des Raths tritt Hülfe (von Oben) von Gott ein. Hoffnung auf Rettung ersetzt auch den ungewissen Rath. Dem Gedanken entspricht auch:

V. 30. Die Frau empfiehlt ihm in ganz biblischer Sprache, er soll ein Fasten ausschreiben und zu Gott beten, denn er macht nicht zu Schanden, die sich auf ihn verlassen und läßt nicht ohne Hoffnung das Angesicht derer, die ihn suchen. Also statt allen Rathes schrieb er ein Fasten aus.

Der griechische Erzähler hat von solchem Gespräche nichts. In den Scott'schen Fabeln erzählt die Frau einen Traum von der Geburt eines Kindes, wenn der Mond und das Sternbild der Zwillinge zusammen treffen. Nur die spanische Version hat ein ähnliches Gespräch und auch da wird zum Beten und Büßen ermahnt. Doch ist die Lehre eine andere. Der König soll einen Sohn als Lohn bitten für seine bisherige Tugend. (Ruega a Dios, quel que de todos bienes es conplido, ca poderoso es de te faser et de te dar fijo, si le pluguiere ca el nunca causo de faser merced etc.)

Syntipas erwähnt nicht, daß der König ein Greis war, sondern es heißt nur, daß er nach Kindern sich sehnte auf das wärmste (θερμοτάτως) und die Gottheit (τὸ θεῖον) darum flehte, ihn von der Fessel der Kinderlosigkeit zu befreien! Syntipas ist am meisten rationalisirend und reflectirend. Er spricht τὸ θεῖον als der Gottheit des Königs, der kein Christ war.

---

V. 22 heißt es im Cod. London.: במקום העצה שם החכמה ובמקום החכמה שם הישועה.

V. 25. Cod. Lond. setzt hinzu: ושם ביתי.

Er redet von der Fessel (δεσμός) der Kinderlosigkeit. Es ist philosophisch-byzantinischer Stil δεσμός im Sinne von Noth zu gebrauchen, wie auch ἀνάγκη „Fesseln der Ananke“ vorkommen.

V. 34. Es wird ihm ein Sohn geboren, aber gar kein Name genannt. Er heißt überall blos נער oder בן המלך [1]. Auch die anderen Versionen des Orients kennen einen Namen nicht. Die Wahl, durch welche erst tausend, dann von diesen hundert, endlich von diesen sieben gewählt werden, — es erinnert das an biblische Sprache wie in Richter 20, 10 — ist gleichfalls nur im M.S vorhanden [2].

---

V. 34. ויצלח muß gestrichen werden.
V. 35. Cod. Lond. hat: ותשמח כל החמלכה עם המלך.
V. 41. Für ר in Sendabad muß ד gelesen werden.
V. 44. Für יירם zu lesen יירש.
V. 63. Für ח zu lesen האדם.
V. 71. Für ח zu lesen השנה.
V. 74. Für חצי zu lesen חצי.
V. 83. Für ר zu lesen אדם.

[1]) Es ist kühn zu sagen. Ich glaube, daß der Name Kunala in den von M.S. benutzten Texten gestanden hat, syrisch כנלא; man las בן לא und hielt das für unsinnig. Denn es ist doch anzunehmen, daß wenn es hieß ותלד בן, nicht gesagt wurde ושמו war so und so. Wenn er nun aber las ותלד בן ושמו בן לא, so schien ihm das seltsam und er ließ das lehrreiche כנלא weg.

[2]) Noch mehr erinnert das an die Zubereitung des Opfers der Sujata. Sie nahm die fette Milch von 500 Kühen, ernährte damit 250; von der Milch dieser 175, so allmählich absteigend zu 64, 32, 16 und acht Kühen, von denen sie die beste Milch bekam. (Hardy, Man. p. 170.)

Berühmt sind die Reliquien von acht Haaren, welche Buddha zwei Kaufleuten gegeben hat. (Manual. p. 187.)

V. 41. Die Angabe der Namen der Weisen in unserem Text ist von großer Bedeutung für die Herkunft des gesammten Berichtes. Sie sind weniger verdorben als es scheint, nur ist die Erklärung, die sie empfangen haben, mehr als mißlungen. Der erste ist natürlich Sendabar oder vielmehr Sindbad.

In der Erzählung der 40 Veziere (Habicht 1. 76) heißt der König Sindbad.

Es erklärt sich dies wohl aus dem Umstande, daß Weise des Alterthums nicht selten als Könige vorkommen. Ptolemäus ward ein König genannt. (Vgl. Schöll, Griech. Literaturgesch. 2. 698.) Anderseitig wird Pharao ein Astrolog, der Christum verkündet. (Cedren, Annal. 1. 74.) Thules (vgl. Schäfer, Handb. der Malerei auf dem Berge Athos. p. 165; und Piper, Myth. der christl. Kunst. 1. 420. not.) und Hystaspes (schon bei Justin, Apolog. 1. 20; cf. Lücke, Einleitung in die Apocalypse. p. 237) sind Könige und Astrologen.

Der 2. ויפקוט ist mit leichter Aenderung als Hippokrat(es) zu erkennen, wie auch der Pariser Codex deutlicher hat. Hippokrates war in der Sage weit berühmt (vgl. Dunlop. ed. Liebrecht. p. 174 u. 481; Keller, Roman. CCXV). Sein Vorkommen als Ypokras erklärt die Schreibart im Pariser Codex mit ש am Schluß.

3. אפולין, so ist wahrscheinlich [1]) mit Unrecht gelesen

---

[1]) De Sacy (cf. Keller, les Romans des sept sages. p. XXI) giebt die Namen aus der französischen Handschrift sehr verdorben an, nehmlich: אפיקורש ואפלין ואמיין ואיסמלים ובינר ועומר. Der erste ist nicht Epikurus, sondern Hippocras, der dritte Name ist Lukian, der vierte aus Aristoteles verdorben. Carmoly (p. 46) stellt aus demselben französischen Msc. andere Lesart und zwar statt Aristoteles אפלטון Platon hervor, was sonst nirgends vorkommt.

In der Londoner Handschrift des British Museum stehen nur die ersten zwei Namen als איפוקראט ואפוליון, aber die

worden. Der Name Apollonius ist zwar häufig. Die Sage von Apollonius von Tyrus ist sehr verbreitet. Würde man diese Lesart annehmen, könnte man nur an Apollonius von Tyana wegen seiner Reisen nach Indien denken, in denen indische Meinung mehr vertreten ist, als Lassen (Ind. Alterthumskunde. 3. 360) zugeben möchte. Es wäre auch zweifelhaft, welcher Apollonius an der Spitze von griechischen Weisen (Solon, Thucydides, Plutarch, Plato etc.) steht, die Christum geweissagt haben sollen. Das kann der Tyaneer nicht gewesen sein, oder sollte Sokrates um des apollinischen Orakels willen gemeint sein, aus dem der Philosoph seine Weissagung leitet.

Ich meine aber, daß gar nicht אפולין sondern אפולין, nehmlich Apulejus (Apulejo) gelesen werden muß, der im Gebiete der Dichtung und Sage eine ungemeine Bedeutung gehabt und dessen Mährchen auch bis in den Kreis der Sieben-Meistererzählung eingedrungen sind. Das wird um so sicherer, wenn wir

4. לוקנין als Lucianus in Betracht ziehen, der eine Quelle des Apulejus gewesen und durch das ganze Mittelalter gelesen worden ist.

Aus diesem לוקנין ist, wie häufig genug, ein arab. לוקמן oder לגמן geworden. Um der falschen Etymologie willen, nach welcher man dieses לוקמן arabisch als verschlingendes Maul erklärt hat (chald. לוגמא Großmaul), ward er identificirt mit בלעם Bileam, Balaam, was ebenso erklärt ward. Es geschah dies meines Bedünkens erst später, als durch den Koran (Sure. 31) der Name Lokman's erst Bedeutung erhielt. Denn hier schimmert noch die antichristlich gemeinte Philosophie durch.

Erst später kam man darauf, Bileam und Lokman wegen

---

letzten vier fehlen. In dem Lips. Cood. sind dieselben Namen, wie in meinem Text. Im Tutinameh (ed. Iken. p. 181) wird der Papagei angeredet: O du Sokrates deines Zeitalters, du Hippokrates unserer Tage.

des scheinbar gleichen Namens zu verbinden, sodaß es bei Petr. Alphons. (Disciplina Clericales. p. 35) heißt: Balaam qui lingna Arabica vocatur Lucaniam (eigentlich richtiger für Lucmaniam), wie auch Val. Schmidt, der den Namen nicht erklären konnte (p. 92) aus Steinhövel citirt: „Der weiß Luciana von Arabia. Damit hängt wohl zusammen der Name des Königssohns Lucinian in Dolopathos, da auch hier Philosophen- und Königsname vermischt erscheint. Von einer Identität des Aesop mit Lokman, welche auch von Hottinger (Hist. Orientalis. p. 104) mit großer Sicherheit vertheidigt wurde, kann nicht die Rede sein. Nur daß man arabische Fabeln mit dem Namen des Lokman, als des Weisen belegte, von denen einige aus Aesop entlehnt sind, konnte dazu Gelegenheit geben. Mit Bileam verband den Lokman falsche Etymologie — aber mit Aesop auch nicht die fabelhafte Gestalt, welche man (wie Maximus Planudes) dem Fabeldichter gab, weil man seinen Namen als Zwerg gedeutet hat —; wie man Bileam von Baal leiten muß, so ist Lokman, Loknan ein Lucianus, der durch seine Gespräche und Erzählungen — obschon ein Spötter — zum Rufe des Weisen gekommen ist.

5. Aristoteles. Seine Stellung in der Sage ist hinreichend

---

V. 100. Für ו zu lesen ן.
V. 106. Für ר zu lesen ך.
V. 107. Für ני zu lesen שלחנו.
V. 156. Für ר zu lesen אחד.
V. 181. Für ח zu lesen האשה.
V. 223. Für ה zu lesen רחים.
V. 223. Für א zu lesen ה.
V. 230. Für ממנות zu lesen מתנות.
V. 230. Statt ויְתי muß gelesen werden ויתן.
V. 232. Das י muß fallen.
V. 239. Zu lesen משחק.
V. 255. Zu lesen מעשה.

besprochen (vgl. Val. Schmidt, Disc. Cler. p. 105; v. d. Hagen, Gesammtabenteuer. I. LXXV. etc.). Er steht an der Spitze der Helden und Weisen, welche in der Vorhalle des Palastes zu Siena dargestellt sind. Auf dem großen Bilde des Thomas von Aquino — ehemals in Pisa jetzt in Louvre, steht der Kirchenlehrer zwischen Plato und Aristoteles.

6. בינר. Der Name ist merkwürdig. Es ist nehmlich am Schluß vor dem ר ein ד weggefallen, weil bei der leichten Verwechselung von ד und ר man ein doppelt ר zu lesen glaubte. Es muß gelesen werden בינדר oder פינדר, nehmlich Pindar, wie

7. עומר nicht Omar, was komisch wäre, sondern Homer (die Endsilbe *ος* ist überall im Hebräischen weggefallen) gelesen werden muß.

Es sind also lauter griechische Weise und Dichter, die neben Sindbad gelesen werden und zwar solche, wie sie zumal in griechischer Umgebung gekannt werden (denn auch Apulejus und Apollonius kann man dazu zählen), wodurch der ganzen Version ein eigener Charakter aufgeprägt wird.

Diese Namen erscheinen nur im M.S. Keine andere bekannte orientalische Version hat dieselben. Nur die spanische hat die Form Cendubete, aber die europäischen Versionen haben wieder sieben Namen, scheinbar sehr verdorben, aber doch noch erklärlich. Sie sind fast in allen dieselben und lauten:

1. Französisch (Keller. LVI): Bancilas, Anciles, Lentules, Malcindars, Chaton de Romme, Gesse, Nairons.
2. Italienisch (D'Ancona. p. 1): Baucilasse, Ausiles, Lentulus, Innachindas, Cato, Giesse, Marco.
3. Hans v. Bühel: Bacillus, Luculus, Katho, Malquidrach, Joschus, Cleophas, Joachim.
4. Armenische Lesart (Orient u. Occ. 2. 371): Pancilius, Lentulus, Gothom, Malchiorach, Joseph, Cleopos, Joachim.
5. Deutsches Volksbuch: Vaucillas, Lentulus, Cato, Waldach, Josephus, Cleophas, Joachim.

Der französische und italienische Text scheint am meisten verdorben; die beste Lesart ist offenbar die armenische Uebersetzung. Die Namen haben einen mehr aus christlichen Ideen stammenden Charakter und sind apokryphen Traditionen nahe.

Ganz klar ist Cato, — wobei natürlich an die weitverbreitete Spruchsammlung gedacht ist, welche diesen Namen trug und schon im achten Jahrhundert sicher bekannt war. Cato heißt überall in den Einleitungen der deutschen Handschriften ein weiser Mann. In einer derselben (vgl. Zarncke, der deutsche Cato. p. 109) heißt es:

„Ein Meister Katho war genannt,
Sein Nam noch wol ist bekannt."

Am Schluß einer andern steht:

„Der weyse Catho ein Ende hat,
Der durch sein Leer und wysen rat
Leret den Menschen in der jugent
Vil gutter Sitten und auch tugend" etc.

Daß man wirklich den Censor Cato im Auge hatte, geht aus Nr. 1 hervor, wo er Chaton de Romme heißt. Daß man die Sittensprüche dem Cato zuschrieb, erklärt sich auch daher, daß man dem alten Censorinus schon bei Gellius ein Carmen de moribus zuschrieb. Von Cato sagte Dante, den er nicht in die Hölle sondern in das Fegefeuer versetzte, daß

„die Strahlen der vier heiligen Lichter kränzten
Sein Angesicht mit Sonnenhelle."

In der Halle des Palastes von Siena wurde er mit Aristoteles und Caesar und andern Römern — und in der Halle des Gerichts in Perugia am Eingang abgebildet.

2. Der andere, den man deutlich erkennt, ist Lentulus Von diesem ist bekannt, wenigstens seit dem elften Jahrhundert (vgl. Wilhelm Grimm, Sage und Ursprung der Christusbilder. p. 40), daß er als Freund des Pilatus einen Brief an den Senat zu Rom geschrieben haben soll. (Die älteren literar. Notizen bei Fabric. Cod. Apocr. 1. 301. und II. p. 487 u. Bibl. Graeca. ed. p. 13. 477 not.) Er wird Publius genannt, und

es scheint die Sage sich an den Censor Lentulus anzuschließen, einen ausgezeichneten Mann unter Tiberius, von dem es bei Tacitus heißt (Annal. 14. 44), daß ihm zum Ruhme gereicht zuerst „eine gut ertragene Armuth, dann mühelos erworbener Reichthum.“ Der Brief ist geschaffen worden, um ein edles Portrait Christi zu schildern, „wie er ein Mann von erhabener Gestalt, mit einem ehrwürdigen Gesicht, die bei denen, die ihn ansehen, Liebe und Ehrfurcht erwecken.“ Diese Schilderung floß aus der Anschauung, in der Christus in der Kunst als schöugebildet über alle erscheint, — der entgegen, die ihn nach Jesaias 53 überaus häßlich darstellte.

Cato und Lentulus bezeugen den Gedanken, der durch alle Namen durchgeht — daß die Wahrheit in der Verkündung Jesu besteht.

3. Malcindras oder Malquidrach ist besser in Nr. 4 dargestellt, nehmlich als Melchiorach oder Melchior, der eine der drei Könige, die als Weise und Könige zugleich galten. Man kann es gut verstehn, warum grade Melchior genannt ist. Man erwähnt eine Tradition, die aus Cornelius a Lapide zu Matth. 2 von Crombach (Histor. S. S. Trium Magorum. p. 254) citirt wird, daß Melchior aus Cranganor nicht weit von Calcutta aus Indien gekommen sei und Cheperimale geheißen habe. In Kranganur war in der That eine uralte christliche Gemeinde, wie später ein katholisches Bisthum.

4. Der Name Gesse, Giesse, Joschus ist nichts anderes, als was die armenische und deutsche Version hat, nehmlich Josephus wegen seines Zeugnisses über Christus, was von Vielen für unecht gehalten wird. Es wird aber nur von späteren christlichen Lesern erweitert und verschönert sein.

5. Der französische Text hat ein völlig verstümmeltes Nairons; daß es Mairons, d. i. Maro bedeutet, erkennt man aus der italienischen Form, die Marco hat. Es ist Virgilius Maro gemeint, ebenfalls um seiner Weissagung Christi willen, die man in der vierten Ecloge, die merkwürdig genug ist, finden will.

6. Bancilas, Baucilaß, Bacillus; im französischen und italienischen Text stehn daneben noch Anciles und Ausiles, was offenbar derselbe Name ist, daher die deutschen Versionen mit dem Armenischen Anciles weglassen und blos Vancillus, Pansilius, Vancillas behalten. Es ist das sehr verdorben; statt dessen muß offenbar Sibylla gelesen werden; es sind die Consonanten der ersten Silben vertauscht worden. Die Sibyllen sind eben die weisen Verkünder nach uralter Meinung vom Kommen und Sein Christi.

7. Dadurch, daß die Version Nr. 3, 4, 5 den Weisen Ausiles weggelassen hat, haben sie ein Cleopol, Cleophas eingeschoben. Cleophas, ein den Schreibern mehr bekannter Name trat an die Stelle von Cleopol, nehmlich Cleobulus, der ein König — wie man meint und einer der sieben Weisen von besonderen Gaben war. (Diog. Laert. I. cap. 6). Wie tief aber die alten Namen in die ehemalige geistige Bewegung zurückreichen, ersieht man daraus, daß mit dem Namen Cleobulus auch die Erinnerung an einen der Richter verbunden ward, welche über die Disputation zwischen Archelaus und Manes entscheiden sollten. Dieser Streit beschäftigte das Alterthum sehr. Epiphanius (Haeres. 56. 10) meint offenbar, daß die Richter aus Leuten aller Wissenschaften zusammengesetzt waren und zwar Heiden, einem Philosophen, Arzt, Grammatiker und einem Rhetor, welches eben Cleobulus war. In den Akten des Archelaus (Routh, Rell. Sacrae. 5. p. 72) werden Claudius und Cleobolus (bei Epiphanius: Cleobulos) zwei Brüder und ausgezeichnete Rhetoren genannt.

Cleobulus und Cleobulina seine Tochter — die griechische Weisen waren, durch Sinnsprüche und Räthsel — wie sibyllinisch — bekannt.

8. Statt des Maro in den französischen und italienischen Texten haben die andern den Namen Joachim. Es ist das nicht minder interessant. Anstatt des römischen Sehers setzte man den berühmten christlichen Seher des Mittelalters, Joachim von Flores (oder Flora). Durch das Leben dieses

Mannes, das am Beginn des 13. Jahrhunderts (1201—2) geendet hat, erkennt man, daß die Versionen, die seinen Namen tragen, erst im 13. Jahrhundert dies thun konnten und es noch unter dem ganzen und vollen Eindruck der Weissagungen des Mannes, der als ein Prophet seiner Zeit galt, gethan haben. —

Die Deutung dieser Namen läßt den Hintergrund erkennen, auf welchem die europäischen Versionen verbreitet worden sind. Die sieben Weisen von M.S. sind griechische Philosophen — die der europäischen Volksbücher christliche Weissager.

V. 43. Dies ist die erste Stellung des Horoskops. Ganz ähnlich ist die spanische Version: „fisieronle saber que era de luenga vida e que seria de gran podor mas a cabo de veynte aunos" etc. Nechschebi hat: „daß dem Knaben in seinem dreizehnten Lebensjahr ein großes Unglück drohe." Sindibadnameh hat dasselbe, giebt aber kein Jahr an, in welchem ihn eine Gefahr treffen werde. Nirgends wird gesagt, daß darum etwas geschehen wäre, nur im Sindibadnameh heißt es, „es habe ihn mit Angst erfüllt, aber er hätte sich dann mit dem Willen des Himmels beruhigt."

V. 47. Hier wird das Alter auf sieben Jahre angegeben, in welchem er den Lehrern des Sendabad übergeben war. Bei Sindibadnameh ist er zehn, bei dem Spanier neun. Bei Scott wird er den Erziehern übergeben, nachdem er das zweite Jahr vollendet. Syntipas hat nur „das Ende der ersten Jugend" (πρώτης ἡλικίας).

Schon der alte Alexander ab Alexandro weiß in seinem in der That schätzbaren Buch (Francf. a. M., 1667. p. 97b) zu erzählen: „Indi et Brachmanes edito infanto curatorem et vitae magistrum custodemque adhibent ut sub legibus et magisratibus bonis disciplinis formatus salutaribus exemplis, erudiatur ....... et si cujus indoles probaretur bonis ille formabatur doctrinis, qui vero minus morte afficiebatur."

Nach Scott (Tales. p. 43) wollte der König seinen Sohn tödten, weil er von ihm nichts gutes hoffte. Vgl. was Megastenes bei Strabo erzählt. (Fragment. hist. Graecor. ed. Müller. Paris. Didot. II. p. 435.)

V. 55. Es ist oben der wahre Grund der Erzählung angedeutet, nach welcher der Knabe erst nichts verstanden und dann plötzlich gelehrt worden ist. Die Versionen haben das nicht verstanden und nach ihrer Art zu erklären versucht. Die Quelle, aus welcher M.S. seine Geschichte übertrug, redet von der Natur und Erziehung des Knaben nach dem philosophischen Muster von Aristoteles, das in M.S. nur etwas verschoben erscheint. Die pädagogische Weisheit der Weisen, womit sie den König trösten, ist genommen aus Aristoteles Nikomachischer Ethik im 10. Buch, cap. 10 (nach der Zwinger'schen Ausg. p. 447), wo von der Erziehung der Guten und der Zucht, die für minder Regsame angewendet werden soll, die Rede ist.

V. 77. Diese Rede des Weisen würde sehr drollig klingen, wenn man nicht in ihr eine Carrikatur des philosophischen Rede des Sokrates in seiner Apologie verstände, worin er erzählt, daß er früher sich durchaus weniger weise als Alle vorgekommen wäre, jetzt aber, nachdem er Alle untersucht und befragt hatte, sich allerdings weiser erscheine, wie das Orakel verkündigt, als Alle, weil sie glaubten etwas zu wissen und nichts wußten, er zwar auch nichts wisse, aber sich das auch nicht einbilde.

Davon ist allerdings die Rede Sindbads eine carrikirende Nachbildung.

V. 81 Cod. London heißt es: כי באשר ינצק עליו ריחו שרף כי הקנאה.

V. 82. Daß Aristoteles diesen Satz ausgesprochen hätte, ist mir nicht gegenwärtig, wenn er auch mehrfach (vgl. Rhetor. lib. II. cap. 23) über den Erfolg spricht; — daß es vier Dinge sind, ist wohl vielmehr den Sprüchen Salomonis 30, 18 etc. nachgebildet. Bekannt war ja der Ausspruch So-

lon's, „daß Niemand vor seinem Ende glücklich sei.“ Daß kein Feldherr sichern Ruhm vor seinem Tode habe, sagte Epanumondas (beim Plut. in der Apophtegmen) „ob er sich für einen bessern Heerführer halte, als Chabrias oder Ipptrikrates? So lange wir leben, sagte er, ist das schwer zu entscheiden.“ Ueber das Schiff enthält Plutarch (Ueber die Stoiker, im Anfang) einen ähnlichen Satz. Er sagt: „Was hilft's, wenn Schiffe mit Inschriften: Glückliche Fahrt! Rettende Vorsehung! Gute Hülfe! versehen sind, sie werden dennoch von Stürmen zertrümmert.“ Cod. London steht falsch אסטירם.

V. 92. Daß die Weisen fürchten, es könne, wenn sie Sindbad entgegentreten, ihren Kopf kosten, ist nicht gegen den Geist und die Sitte indischen Alterthums. Es kommt mehr als einmal vor, daß die unglücklich geführte Disputation mit dem Tode endet. Man setzte für Gewinn an Geisteskampf, für Lösung der Räthsel das Leben ein. W. Wassiljew (Der Buddhismus. Seine Dogmen, Geschichte und Literatur. p. 73) sagt dies von Personen wie ganzen Klöstern. „Der Besiegte mußte sich das Leben nehmen, sich in den Fluß oder von einem Felsen stürzen oder Sklave des Siegers werden oder zu dessen Glauben übertreten.“

V. 99. התלי (Cod. London התלה). Dies Wort hat Sengelmann gar nicht übersetzt. Carmoly hat le dragon celeste, was er Buxtorf nachschrieb, der wie ich meine, die Bedeutung auch nicht gefaßt hat. Denn in den Stellen, die er citirt, kommt zwar תלי, aber nicht der „Drache zwischen den Bärinnen“ vor. Zu Jes. 27, 1 sagt Ibn Esra: Leviathan הוא התלי und er wird נחש בריח genannt, weil er (sich ausdehnt) ist מן הקצה אל הקצה (nach 2. Mos. 26, 28) von einem Ende zum andern. Es ist offenbar an die Milchstraße gedacht, welche im Kreise (γαλαξίας κύκλος) den Himmel umzieht. Dasselbe sagt Ibn Esra zu Hiob 26, 13 aus dem Munde Anderer. Er sagt noch mehr הנא התלי ונקרא נחש בעבור שהוא כמו מעות (cf. Jes. 48, 19) wie Körner, denn die Sterne, welche in der Milchstraße leuchten, sind wie Sand am Meer.

— Daraut geht auch, was R. Jesaia Trani hat, wenn er deutet, daß נחש בריח (in Wahrheit nur der geflügelte Drache) הוא החלי שעומד באמצע שמים wie ein Riegel. (Vgl. Tikwath Enosch von Israel Schwarz. p. 55, wo sich auch die Deutungen von R. Mose Kimchi. p. 107, David Kimchi. p. 138 etc. finden.) Den klarsten Ausdruck dieser Deutung von נחש בריח giebt Ralbag wieder zu Hiob 26, 13, wenn er sagt: „Das ist die Erscheinung, welche man im Kreis die Sterne umgeben sieht und das ist der Milchkreis“ (העגול החלבי). Unser Mischle Sindbad kann unter חלי auch nur die Milchstraße verstanden haben, denn einen einzelnen Stern kann er nicht mehr meinen, da er sie alle schon in „Planeten und Gestirne“ inbegriffen hat.

Die Namen der Milchstraße sind durch das, was Jakob Grimm (Mythol. 331) zusammengestellt hat, bei weitem nicht erschöpft.

Daß sie den Namen Fluß (נהר) trägt (Ideler, Sternnamen. p. 78), entspricht dem talmudischen נהר דינור, was als „Lichtstrom“ nichts anderes bedeuten kann (Berachoth. 58 b). Sie heißt bei den Indern nakshatramarga (Sternenbahn), sura vithi (Götterstraße), siddhimarga (Weg der Frommen). Aehnlich nennen sie so nordamerikanische Stämme: „Pfad der Geister“, „Straße der Seelen“. Die Basutos nennen sie „Weg der Götter“ — was im Grunde dasselbe ist, wenn sie in Siam „Straße des weißen Elephanten“ genannt ist. (Vgl. Tylor, die Anfänge der Cultur, übers. 1. 353 etc.)

Die Milchstraße hat aber auch ihre philosophische Bedeutung; nach Pythagoras (wie es bei Porphyrius, de antro Nymph. cap. 28. ed. Paris. p. 96 heißt) versammeln sich die Seelen in der Milchstraße, die davon den Namen habe, weil sie dort mit Milch genährt werden. Damit stehen die Meinungen der Manichäer in Verbindung und durch den Namen, den sie dort poetisch trägt, erklärt sich endlich, was eigentlich חלי bedeutet, was ein alter Name der Milchstraße gewesen ist. Die Manichäer nennen sie στύλος φωτὸς, denn sie ist voll von

reinen Seelen (vgl. Acta Archelai et Manetis bei Routh, Reliquiae sacrae. 5. p. 55). Damit wird חלי (חולי) in Zusammenhang gebracht werden müssen, denn an manichäische Vermittelung erinnert das Buch wie Barlaam und Josaphat. חלי = στύλος.

V. 136. Die Stelle bis v. 137 von כי אותא bis חבקש hat Sengelmann weggelassen, in Folge dessen fehlt sie auch bei Carmoly —; es sind allerdings — wie es scheint — einige Worte verdorben, so zumal v. 136 — statt עמה zu lesen עמי und statt חבעש etwa בקש; das ח mag durch das vorgehende אותי veranlaßt worden sein.

V. 151. חרפתו oder חרפתי. Ich ziehe mit Sengelmann die erste Lesart vor.

V. 152 ist eins, entweder להרגית (Jeremia 4, 31) oder להמיתו überflüssig. Im Text entspricht להורגו dem להמיתו besser.

V. 165. כיסרא ist der hebr.-arabische Name von Cosroes, Khosru — einem persischen Königsnamen. Welcher Khosru dem Gleichniß seinen Namen gegeben hat, ist nicht angegeben. Von dem einen Khosru wird erzählt, daß eins seiner unglücklichen Ereignisse gewesen, die schöne Schirin zu lieben, aber nicht wieder geliebt zu werden. Das ist Khosru Parviz. Von seiner Pracht wird außerordentlich viel erzählt. Er ist es, der den berühmten Thron hatte, von welchem die Byzantiner erzählen. (Vgl. meine Kaiser- und Königsthrone. p. 65.) Nur M.S. giebt den Namen des Königs an. In allen andern Versionon fehlt er, wie die Geschichte seltsamer Weise in Sindibadnameh und in den Fabeln von Scott nicht enthalten ist. Vielleicht aus Rücksicht für die Könige, denen die Verfasser die Geschichten widmeten

V. 167. Die Titel sind im Text nicht angegeben. Ich habe sie beibehalten, um die Vergleichung mit früheren Arbeiten, die sie haben, zu erleichtern.

V. 170. Nach Genesis 39, 6, wo es von Joseph gesagt ist. —

V. 187. Sengelmann hat שיעבור gar nicht übersetzt, was nothwendig war, da die Arbeit an dem Boden, das Pflügen so zum Bewässern gehört, wie Saat und Ernte. Carmoly ist darin gefolgt, wie öfters.

V. 193. Sonderbar ist, warum Sengelmann für חאיש ein „lieber Mann" übersetzt, was dann bei Carmoly zu einem brave homme geworden ist.

V. 200. Nach Ps. 107, 37.

V. 207. In der Erzählung vom Papagei hat unser Text das erste Mal פפגאל, also Papagallo, die andern Male פפגאי. Ich habe überall Papagallo hergestellt, weil ich den Abschreiber für einen Italiener halte.

Papagallo[1]) kommt eigentlich nur italienisch, auch mittellateinisch und griechisch vor (*Παπαγάλλο*). Spanisch ist es papagayo, provençalisch papagai, altfranzösisch papegai, papegaut; doch erwähnt Du Cange auch, daß ihn die Franzosen Pappeguez nennen. Ebenso erwähnt er das ital. papagoso und das mittelalterlich-lat. p a p a g e n (Papageno). Griechisch hieß es im Mittelalter auch *παπαγάς* und Du Cange citirt (im Glossar. Graec. p. 1096) eine Stelle aus dem Ms. des Manuel Malaxus, daß er habe einen *Παπαγάς*, welcher auch genannt ward *Τουρακέτο* (das franz. Perroquet), welcher gut nachmachte die Reden der Menschen. Die Meinung von Diez (Lex. Rom. p. 251), daß es eine Composition sein möchte aus Papa und gay Häher ist ganz irrig. In der Bildung Papagallo mag man eine solche Ansicht gehabt haben wie Pfaffhahn (wie etwa das chald. תרנגל) — aber die Ableitung aus dem Orient ist ohne Zweifel; man hat den Namen mit dem Vogel von daher erhalten. Die Ableitung vom arab. בבקא[2])

---

[1]) Joh. v. Capua hat: „cepit duos pullos psittaci et papagalli." (cf. Benfey, Pantschatantra. 1. p. 302.)

[2]) Daß aber überall פפגיא steht, was aus der griechischen Bildung kommt, zeigt, daß keine arabische Quelle und kein בבקא zu Grunde liegt.

ist ganz offenbar; es stellt die Sprache der Kinder vor, welche (vgl. בבט, baba) sagen, so daß בבק auch kleine Kinder heißen. Was dies gewiß macht, ist der Umstand, daß man auch die Nachtigall בלבל mit dem Namen בבקא bezeichnet, offenbar weil Bülbül (בלבל) und dies Wort dasselbe bedeuten. Auch בלבל muß mit dem lateinischen balbus, balbutire, lallen, kindisch reden, stammeln verglichen werden. Persisch heißt pepegi ein Balbus.

Man hat ähnliche Sagen schon im Orient von der Klugheit der Nachtigall wie des Papageien; wahrscheinlich ist daher auf die occidentalische Nachtigall die Meinung übergegangen, daß sie reden lernen könne. Plinius erzählte von der Nachtigall der Söhne des Kaisers, die reden konnte. Aelian erzählte von einem Punier Hanno, der seine Nachtigall reden lernte: Hanno ist ein Gott! was sie nicht sang, als sie frei war. Merkwürdige Geschichten erzählte man sich im 16. Jahrhundert von redenden Nachtigallen (vgl. Schmidt, Jüdische Merkwürdigkeit. 2. 81, 6. Buch cap. 13. § 21; — vgl. meine Abhandlung über die Nachtigall in der Sonntagsbeilage der Erfurter Zeitung. 1855. Mai.)

Die arab. Uebers. des A. T. geben den Vogel אנפה (Lev. 11, 19) durch בבקה wieder, offenbar mit Beziehung auf die Etymologie, welche sie dem אנפה geben, und zwar mit der Anspielung auf פה (Mund), wahrscheinlich von *ἐνέπω, ἐνέπειν* (reden), gleichsam der redende Vogel — wie er im Rigvede purushavâç, menschliche Stimme habend genannt wird. Das griechische *ψιττακός* oder *ψιττακή* (*σιττακή*) ist dem sanscritischen Çuka verwandt. Es scheint gleichfalls auf die Redekunst des Papageien zu deuten, als von Çuk narrare, welches auch Benfey (Griech. Grammatik. 2. 351) mit dem deutschen „Sagen" verbindet. (Vgl. Fick, Indogerm. Wörterbuch. 3. 316).

An seine Sprechkunst knüpft sich alle Beobachtung der Alten. Plinius sagt: „Der Papagei stammt aus Indien, wo er Sittake heißt, und ahmt die menschliche Stimme nach,

Er begrüßt den Kaiser und führt ordentliche Gespräche" (hist. nat. 10. 42. 58).

Ktesias erzählte (Fragm. ed. Müller. Paris. p. 80): „Er spricht wie ein Mensch indisch (*ἰνδιστί*) auch griechisch, wenn er griechisch zu reden gelernt hat."

Olympiodor erzählt von einem Papagei, mit welchem er zwanzig Jahre gelebt hat und der jede menschliche Bewegung nachahmte. Er tanzte und sang, nannte Jeden beim Namen und so alles Andere. (Fragm. hist. Graec. IV. p. 65.)

Diese Beobachtung Olympiodors bestätigt Scaliger, der einen Papagei den Tanz des Savoyarden nachahmen und ihr Lied wiederholen hörte; er tanzte gern mit, trank gern Wein und schwatzte unaufhörlich wie die Menschen.

V. 224. Der Erzähler ist nicht ganz klar. Man muß annehmen, daß der Papagei am Fenster des Zimmers sich befand, das in den Hof ging. Man spritzte mit Wasser auf die Steine des Hofes und der Strahl spiegelte sich im Spiegel wie ein Blitz, während die Mühle den Donner vorstellt. Carmoly übersetzt חצר mit cage, also Käfig, was doch nicht möglich ist. Der Papagei sah und hörte den Regen, allein naß wurde er nicht.

Die Lesart מסטה ist falsch. Es muß heißen מטטה (מטאטה cf. Jesaias 14, 23), was ein Besen ist, womit man das Wasser spritzt. Die Leipziger Codices bestätigen diese Emendation des Drucks.

V. 229. Ein ähnliches Schicksal des Papageien erzählt man sich im Oldenburgischen. Ein Bäcker hatte einmal einen solchen — und buk immer zu leichte Brode. Man verklagte ihn, aber man fand sie nicht. Als aber eine Untersuchung stattfand

---

V. 263 zu lesen אישה.
V. 294 zu lesen חמסה.
V. 362 zu lesen דם.
V. 373 zu lesen יתקח.
V. 375 zu lesen להוציא.

und der Bäcker immer log, da rief der Papagei: „Das lichte (leichte) Brod ist in dem Keller.“ So fand es sich — und der Bäcker wurde bestraft. Deshalb war der Bäcker auf den Papagei böse, mißhandelte ihn, daß er glaubte, er wäre todt und warf ihn hinaus. Draußen war ein angenehmer Regen und das Papchen erholte sich bald und beklagte sein Ansehn. Da kam auch die Katze aus dem Hause ganz naß heraus und sah schlecht aus. Da sprach der Papagei: „Nun, armer Kater, hast du ok von dat lichte Brod gepratjet?“ (Strackerjan, Oldenb. Abergl. p. 398.)

Besser ging es dem Papagei, der den Kaisersohn Leo errettete, der im Gefängniß war, wie Cedren erzählt. Er rief beim Gastmahl aus: „Ach mein Herr Leo!“ Das rührte die Räthe und den Vater und er wurde frei.

V. 246. Obschon im Texte deutlich Aristoteles steht, hat sich Carmoly gedrungen gefühlt, Plato an seine Stelle zu setzen.

V. 263. Weder Sengelmann noch Carmoly haben רטבן übersetzt; erst dadurch, daß sie feucht werden, quellen sie auf.

V. 267. Der Sinn, den die bisherigen Uebersetzungen nicht deutlich finden lassen, ist: man müsse sich von einer Frau, die scheinbar gut (die Uebersetzung schön ist unrichtig) und züchtig sei, am meisten in Acht nehmen. Auf dem Schein liegt der Nachdruck der sonderbaren Lehre.

Uebrigens liegt der ganzen Täubergeschichte noch ein anderer Gedanke zu Grunde. Das Leben eines Taubenpaares stellte die liebevolle und reine Häuslichkeit dar. Plinius sagt (Hist. nat. 10. 34): „Als das erste galt ihnen die Keuschheit und keinem von ihnen ist Ehebruch bekannt. Sie verletzen nicht die Treue der Ehe und bewahren das gemeinschaftliche Haus.“ Es ist seltsam, daß man an Horat. (Epist. 1. 10. 5), wo er von sich und seinem Freunde Aristius redet, so vielen Anstoß genommen. Der Dichter sagt von sich und seinem Freunde, sie seien vetuli notique columbi — sie seien wie die Tauben an ihre Häuslichkeit gewöhnt und darin alt geworden

und als solche schon bekannt. (An der Lesart ist nichts zu ändern; vgl. Th. Schmidt zu Horat. Epp. Halberstadt, 1828. 1. p. 225.)

Wenn der Täuber, als er den Trog halb leer sah, so wüthend gegen sein Weibchen war, so kann dies nicht allein der Grund gewesen sein, daß er meinte, sie habe es selbst gespeist, sondern daß sie es mit einem Andern gespeist habe; der Grund seines Zornes war blinde Eifersucht, mit der er tödtete, ohne näher zu untersuchen. Das Histörchen ist nur das Abbild von vielen Katastrophen, von welchen Geschichte und Dichtung erzählen. In den vorher erwähnten Fabeln schickt der Gatte die Gattin, an der er zweifelt, fort — hier erschlägt er sie —; der Täuber gleicht Othello, der in Eifersucht alle Ueberlegung verliert — wie Shakespeare solches den Jago sagen läßt:

„Dinge, leicht wie die Luft,
Sind für die Eifersucht Beweis, so stark
Wie Bibelsprüche . . . .
Gefährliche Gedanken sind gleich Giften,
Die man zuerst kaum wahrnimmt im Geschmack,
Allein nach kurzer Wirkung auf das Blut —
Gleich Schwefelminen glühn.“

V. 282. בשומים. Es wird vielmehr an starke Zwiebeln gedacht werden müssen, denn der Knoblauch ist zumal bekannt durch seinen Geruch, die Zwiebel mehr durch ihre thränenreiche Wirkung. שום ist wohl auch mit שמרא verwandt (vgl. Löw, Armen. Pflanzennamen. p. 54). Wie es in der Mischna Maasseroth. 5. 8 am Schluß heißt שום בעל בכי „der thränenbringende שום“, so stellt auch Plinius (19. 6. 32) Knoblauch (allium) und Zwiebel (cepa) zusammen, wenn er von ihrer Heiligkeit in Aegypten spricht und sagt: „Der Geruch dieser Zwiebeln erregt Thränen“ und Columella von der lacrymosa cepa spricht. (10. 123.)

V. 290. אלהיו. Von der verderblichen Lehre, daß der Jüngling zu seinem Gotte rufen konnte, weil man ihn in

seiner Liebe nicht erhört, ist schon oben gesprochen. Sie ist aber nicht blos für so kleine Fabeln ein Motiv geworden, sie ist die Ursache großer Katastrophen gewesen. In den griechischen Gedichten ist Aphrodite die Helferin Aller, welche lieben, ob ihre Liebe sonst sittlich sei oder nicht. Der trojanische Krieg entsteht wegen der Sünde des Paris gegen den Menelaos — aber Aphrodite hilft dem Paris, als ob er etwas Gutes gethan hätte; sie rettet ihn noch in der Schlacht aus den Händen des beleidigten Ehemannes. Die hervorragende Dichtung des Euripides vom Hippolyt stellt dies noch deutlicher da. Aphrodite ist beleidigt, weil der Held ihr nicht opfern will und darum muß er untergehen, wie denn die Göttin spricht (Hippol. v. 5):

„Wer meine Macht verehret, den erheb ich hoch,
Und stürze, die mir trotzen, in den Staub hinab.“

V. 324. Die Stelle ist unklar und etwas verdorben. Die Lesart, welcher Carmoly folgte, ist offenbar die richtige. Wie Sengelmann übersetzt, als ob der Vezier befohlen hätte, dem Prinzen nicht zu folgen, ist unwahrscheinlich. Auch wenn der Vezier ein Verräther war, konnte er nicht wagen, vor den Andern dies zu zeigen. Es war natürlich, daß er warnte; es ist eine in Sagen viel vorkommende Erfahrung, daß der Ritter oder Prinz trotz aller Warnung sich losreißt und durch die Schnelligkeit des Pferdes den Andern entkommt, zumal hier dämonisches Zauberspiel mitwirkte und der Hirsch kein natürlicher Hirsch war. Die Worte אל הראיל sind überflüssig und sind von einem Abschreiber zur Erklärung hinzugefügt; allerdings suchte ihn sein Gefolge, fand ihn aber nicht; der Vezier, als er zurückkehrte, wollte nicht sagen, daß er den Prinzen außer Augen gelassen, weil er sonst schuldig war — darum log er, es habe der Löwe den Prinzen zerrissen. Der Jüngling sah aber auf einmal keinen Hirsch mehr, sondern ein schönes Weib.

Allerdings die Erzählung bei Scott folgt der Auffassung, von welcher Carmoly sagt, daß sie in der französischen Handschrift enthalten ist. Es heißt da (p. 52), „daß das Ge-

folge den Prinzen begleiten wollte, aber der Vezier verbot es ihnen.

Im Syntipas (ed. Boissonade. p. 33) spricht der Vezier zu dem Prinzen: „Jage dem Onager (wilder Esel) nach und du allein jage ihn“ — was sehr seltsam ist.

V. 329. פיל, der Elephant, was eben auf indischen Hintergrund zeigt. Auch Syntipas hat Elephant. Dagegen hat Scott (p. 84) Camel ein Kameel [1]). Entweder er selbst oder die benutzte Quelle war es, welche für פיל etwa ביל, das arabische Kameel gelesen hat. Man brauchte die Kameele wie in Indien die Elephanten, letztere zumal als Reitthier der Großen und Vornehmen. Als Fürstin will sich die vom Prinzen gefundene Frau ausgeben.

Ueber die Namen von Kameel und Elephant darf ich an meine Abhandlung über das Kameel in den Märkischen Forschungen im 9. Band erinnern.

V. 325. Wunderlich übersetzt Carmoly diese Worte „ich wurde gerissen von seinem Rücken“ — aber auch Sengelmann hat blos „ritt hinaus“. Sie will erzählen, daß sie im Gefolge des königlichen Heeres ausgezogen, aber heruntergefallen und hier zurückgeblieben sei.

Bei Habicht (15. 117) sagt sie: „Ich heiße Namyme (trügerisch) stamme von Netach (Stoße), des Königs des grauen Landes. Ich war bei Nacht aus meines Vaters Hause gegangen, als ein Geist auf mich losstürzte, der mich durch die Lüfte forttrug. Hier bin ich schon drei Tage dem Durste und dem

---

[1]) Ebenso steht in der dritten Geschichte von Nechschebi in der achten Nacht, die Brockhaus herausgab (vgl. Blätter für literar. Unterhalt. 1843. n. 243; cf. Teza in D'Ancona, libro de sette savy. Pisa, 1864. p. LIX), die Erzählung von Elefantchen, die auch Syntipas enthält — und die Çukasaptati hat an die Stelle ein Kameel gesetzt (ushtrika). (cf. Pertsch über Nechschebi's Papageienbuch in der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft. 21. 520. 1867.)

Hunger ausgesetzt. Als ich dich indeß sah, gewann ich wieder Hoffnung zum Leben."

V. 332. חורבה. Eine Ruine, in welcher sich Fledermäuse, Ratten und Mäuse, wilde Katzen und Wiesel aufhielten — die ja oft genug die Bilder solcher bösen Geister sind. (Vgl. meine Kaiser- und Königsthrone p. 142.) In eine Wüste war es, wohin auch die Rakschasa den Mann in der Japanischen Sage schleppen wollte. (cf. meine Japan. Sagen. p. 55.)

V. 347. Die Erzählung bei Scott (p. 86) hat: an angel descended from the sky with a sword of flame, smote her with it and destroyed her (חשבר). Die arabische Erzählung (bei Habicht. 15. 118) hat: „sie fiel als Flamme zur Erde und wurde eine ausgebrannte schwarze Kohle."

Syntipas hat das anders ausgemalt (ed. Boiss. p. 36); nach ihm fiel das Gespenst nieder, wälzte sich auf der Erde, wollte sich erheben und konnte nicht; darauf überritt es der Jüngling, — was dem Geiste solcher Sage nicht entspricht.

Die Erzählung von dem Gespräch der Rakschasa mit dem Jüngling ist sehr charakteristisch. Im Syntipas ist sie nicht verstanden.

Die Rakschasa sieht den Schrecken des Prinzen, weil er verstanden hat, in welche Hände er gerathen ist — sie kennt den Grund nicht und triumphirt im Stillen über die gewonnene Beute. Es ist darum Hohn, wenn sie zu ihm sagt: „Du bist ja ein Königssohn, hilf dir doch — gebrauche Geld, wenn du in Noth bist," — aber der Hohn schlägt ihr zur Strafe um, als sie die göttliche Hülfe verspottet. M.S. hat das zu kurz, um es recht zu verstehen. Der Araber (Habicht 15. 118) läßt dies deutlicher erkennen (mehr noch wie Scott. p. 85); wenn er das Gespenst sagen läßt: „Man sagt ja, daß ihr einen Gott habt; so bete doch zu ihm, daß er hilft" —; es ist das der Spott, den die Ungläubigen immer gegen die Andern, wenn sie in Noth waren, angewendet haben — nun er wird auch hier zu Schanden — er betet, und die Rakschasa erfährt an

sich selbst die Hülfe, die Gott denen, die ihn anrufen, zu Theil werden läßt. —

Sonderbar ist, wie sich die Versionen unterscheiden bei der Antwort, die er gab. M.S. hat offenbar die originale; er spricht im Doppelsinn: „Ich habe einen Genossen, vor dem ich mich fürchte“ — indem er die Hexe selber meint. Viel blasser ist, was bei Scott steht: „Ich dachte über den Grund meiner Sorgen nach“ — oder bei Habicht: „Irgend eine Angelegenheit macht mir Kummer.“ In diesem Fall stimmt Syntipas mit M.S. mehr überein (Boiss. p. 35): *„ἐνθυμηθεὶς τινος τῶν ὁμηλικῶν καὶ ἐκεῖνον φοβόυμενες*) ohne doch den rechten Sinn zu treffen.

Statt des ויאמֵר (v. 334) muß ותאמר verbessert werden.

Interessant ist die Bemerkung der Rabbinen, daß in dreien Dingen die Schedim ähnlich seien den Engeln, in dreien den Menschen. Sie haben Flügel wie die Engel, fliegen von einer Stelle zur andern und wissen die Zukunft voraus (was aber hier und bei den Rakschasa's nicht zutrifft).

Dann: sie essen und trinken wie die Menschen (aber die Menschen nicht wie die Rakschasa's, die Blut trinken und Menschenfleisch essen), sie vermehren sich wie die Menschen und sterben wie die Menschen.

V. 353. Warum wurde der Vezier getödtet? Weil er gelogen hatte, daß ein Löwe ihn getödtet. Und er hatte so gelogen, weil er dem Prinzen nicht nachgefolgt und überhaupt von seiner Seite gelassen hatte. Denn die Ereignisse, die dem Prinzen mit der Hexe begegneten, konnte er nicht wissen.

V. 361. Die Worte von dem Kommen der Schlange fehlen im Text, aber sie sind in dem Cod. Lips. ergänzt als: ויבא נחש אחד ורצה לנשוך חילד. Sonderbarer Weise hat Sindibadnameh statt einen Hund eine Katze als das Hütethier gesetzt (Asiatic. Journal. 36. p. 13), was ich für einen Irrthum halte. Es wird allerdings in dem griechischen *αἴλουρος* Katze mit Wiesel verwechselt. Im apocryphischen Brief des Jesaias bei Baruch 6, 20 kommen *ἀιλουροι* vor, welche man

mit Katze übersetzt, aber der Syrer giebt es mit Gamrero wieder, was mustela sylvestris, nehmlich Wiesel bedeutet. Dies aber hat in der Sage, wie schon oben bemerkt, sein ursprüngliches Recht.

Für רם (v. 362) muß רם gelesen werden.

V. 372. Statt לו zu lesen לי.

V. 373. חישב. cf. das hebräische חמבה, Sprüche 7, 16.

V. 383. Man muß die Bosheit des alten Weibes übersehen, mit welcher sie das junge Weib dadurch zu verführen trachtet, daß sie sie in ein Haus bringen wolle, in welchem sie ein Mittel für den Frieden mit ihrem Manne finden würde. Dabei — indem er ihr das Mittel sagt — überwältigt sie der Jüngling. Was aber Carmoly dazu fügt, daß sie zu dem Weibe von einem alten Mann geredet (homme bon et vieux), hat keinen Grund im Text.

V. 394. Manche kleine Ungenauigkeit ist bei den früheren Uebersetzern.

Es handelt sich nicht um einen Räuber, sondern einen Dieb; dazu gehört עריץ (frech, kühn). Von Mauleseln ist nicht die Rede. Es sind nur חמורים (Esel).

אפל הלילה ist dicke Nacht, der Mond war noch nicht aufgegangen; man konnte so zu sagen, keine Hand vor sich sehen. Von einem Hofe, was Sengelmann für פרדס hat, kann nicht die Rede sein. Carmoly hat gar à quelque distance; פרדס ist überall die Umzäunung; das Wort Paradies stammt von der Vorstellung des Zaunes, welcher den Gan Eden umgab. Nicht Garten an und für sich bedeutet es, sondern den umhegten Garten. Wenn vier Gelehrte — wie es im Talmud heißt — in den פרדס gingen, so heißt das hinter den Zaun, der die Lehre sorgsam umgab. Der Löwe war in der Nacht in den Kreis eingetreten, den die Esel um die Karawane bildeten. — עז heißt hier nicht sowohl stark, wie feist, wohlgenährt. Nach der Stärke trachtete er, die wir auch oft so nennen, im Leibesumfang.

V. 427. Sengelmann und Carmoly haben noch „ein böses Fieber“ hinzugefügt, wovon in unserm Text nichts enthalten ist.

V. 438. זוז eine kleine Silbermünze. Für zwei war das Böcklein gekauft in dem Passahgedicht vom Böcklein.

V. 439. Für לו muß לי gelesen werden.

Die schnelle Ueberlegung und Geistesgegenwart der schuldigen Frau, mit der sie statt des Topfes das Sieb bringt, weil sie augenblicklich den Sachverhalt übersieht, ist treffend gezeichnet.

V. 455 muß das ו vor ביועצך wegfallen. Sie will nur Rache sehen zum Nutzen ihres Mannes an den Räthen; sie kann nicht sagen, daß sie den Mann als Gegenstand der Rache sehen will. Sie spricht ja scheinbar in seinem Interesse. Das hat auch Sengelmann irrig übersetzt.

V. 457. Für עיר zu lesen יער.

Daß der Mann keine Feigen mehr herunterwarf, war weise. Denn er hätte alle herunterwerfen können — und der Eber wäre nicht befriedigt worden. Der Gierige wird nie befriedigt. Dadurch, daß er die andern Feigen behielt, bewies er nur die Fürsorge für die Zukunft. Das Schwein bleibt gierig früher und später. Man kann eher das Aufhören seines Zornes als seiner Gier erwarten.

V. 481. Es muß heißen והנה היא לא יצאה.

---

V. 432. Zu lesen מעין.

V. 486. Zu lesen מחנק.

V. 487. Zu lesen פחותה.

V. 501. Zu lesen צעוק.

V. 512. Zu lesen מרעת.

V. 553. Die Lesart אמר ist unantastbar, denn sie bezieht sich auf einen männlichen שר.

V. 603. חמצא ist zu lesen.

V. 612. Besser ותשליכם.

V. 626. Besser ותשעה für שער.

V. 510. Die Rede der Königin und der Weisen von v. 510—548 gehören dem jüdischen Erzähler allein, der etwas aus der biblischen Geschichte beibringen zu müssen meint. Es ist ihm dabei nicht aufgefallen, daß die indische Königin nicht so erfahren sein konnte, wie eine jüdische es kaum gewesen wäre und daß der Vezier wie ein Rabbi diskutirte, — aber man kann ihm das verzeihen, da auch Aristoteles und Homer darin redend eingeführt werden.

Die Königin gebraucht freilich wunderliche Schlüsse, die sie aus 1. Kön. 13 etc. entnimmt. Sie beruft sich dabei auf Auslegungen des Midrasch, in welchem allerdings die Schwäche Davids gegen seine Söhne hervorgehoben wird; allerdings war die Sünde des Amnon gegen seine Schwester grauenhaft — aber zu meinen, daß Absalom, der ihn erschlug, was immerhin ein schrecklicher Racheakt war, dadurch zur Empörung gegen David gereizt sein konnte, ist sophistisch genug. Absalom war an sich schön wie sein Vater und innerlich roh wie das Volk seiner Mutter. Es steht dem David seine Liebe und Milde gegen seine Söhne besser, wie etwa dem Herodes die Gewaltthaten gegen sie. Der Vaterschrei über den getödteten Absalom, obschon er ein gemeiner Empörer war — gehört zu den rührendsten Zeugnissen der Liebe gegen die Feinde [1]). Der Haß, den er darum gegen Joab hegte, ehrt ihn mehr, als wenn er diesen geehrt hätte wegen des Meuchelmordes des Königssohnes.

Wenn David leiden mußte, so nicht um der Sünde seines Sohnes willen, sondern um seiner eigenen. Niemand im alten Bund trug dieses Leiden größer und wahrhafter wie er.

Die Stelle, an welche die Rede der Königin erinnert, steht im Midrasch Koheleth. 7. p. 74d, wo es heißt erst von Adonia und dann von Amnon:

---

[1]) V. 520—22. Der Leipziger Codex hat eine merkwürdige andere Lesart: כי בסוף חפיל בעצת היועץ כאשר נפל אבשלום בעצת יועצים הרעים ויואב בן צרויה אשר הרג.

טב כעס משחוק .... ובכן אמנון, טוב. היה לו אבעס דוד אבא על אמנון קמעא משחוק ששחקה עלון מדת הדין, למה כי ברוע פנים. ייטב לב (אלו הרע לו פנים. הביאו למותב. אלא ולא. עצבו אביי מימיו) אלא כי אמנון לבדו מת.
Koheleth Rabba cap. 5 war schon ausgeführt worden, daß alle Schmerzen und Leiden aus der Sünde kommen. (ed. Amst. p. 70c. etc.)

Wenn es von Absalom heißt, er habe קנאה, so bezieht sich das auf Bamidbar Rabba § 9. cap. 5. 14, wo es heißt, daß קנאה bedeute so viel wie כעס. In diesem cap. 9 ist überhaupt weitläufig von Absalom gehandelt. cap. 5. 27.

V. 512 muß vor חציל ein לא eingeschoben sein.

V. 555. .שלש שמות Der Dämon gab ihm drei Namen — drei Formeln, die, wenn er diese aussprach — die Erfüllung hervorbrachten.

Solche Beschwörungsnamen hat die orientalische Sage namentlich viel — und sie sind in europäische Sagen übergegangen. שם war der Ausdruck für Formel und Beschwörungsformel geworden mit besonderer Beziehung auf 3. Mos. 24, 11, wo von dem Sünder gesagt wird .ויקב השם ויקלל Er gebrauchte den heiligen Namen zum Fluch. Fremde Gottesnamen zur Beschwörung an Altären zu gebrauchen, kannte auch das klassische Alterthum. Valerius Flaccus beschreibt eine Beschwörungsscene, wo es heißt, „er umbaut niedere Altäre und ordnet unbekannte Namen von Gottheiten an.“ Ovid hat, wo er die Beschwörung der Circe erwähnt (Metamorph. 14. 366): „ignotosque deos ignoto carmine“ als verba precantis erwähnt. Plinius meint, daß externa verba atque ineffabilia“ mehr Glauben erwecken (hist. nat. 28. 2). Lucian sagt, daß der Babylonier, der ihn lustrirt habe, „sehr schnell gesprochen und unverständlich; nur schien er damit einige Gottheiten anzurufen.“ (Nek. cap. 7. ed. Reiz, 1. 465.) Sehr seltsam ist das Fest, das Herakles geweiht war und Onomata mit Namen hieß. Es ist ein heidnischer Name, für den שמות gebraucht werden konnte. Kein Israelit wendete

שם anders wie vom lebendigen Gott an. Etwas davon ist in den christlichen Gebrauch übergegangen. Dri namen war die Dreieinigkeit, und man schwor, wie wahrlich bi namen (vgl. meine Abhandlung in meinem Berliner Wochenblatt. 1863. p. 60.)

V. 572. Dieser Zwischensatz hat sehr viel Auffallendes.

Die Frau sah, daß der bestimmte Termin kam. Was wußte sie von einem Termin! Es muß sich das darauf beziehn, daß der Prinz ihr gedroht hat, nach sieben Tagen werde ihre That gegen ihn offenbar werden. Aber woher wußte denn der Prinz, daß es sieben Tage dauern werde? Er konnte ja jeden Tag getödtet werden.

Warum wollte sie sich denn ins Wasser werfen? Vielleicht um dadurch auf den König zu wirken — aber sie wurde ja nicht durch ihn, sondern durch die Veziere gerettet. Sah sie ihre Sache verloren an, so konnte sie mehr gewinnen (wie die letzte Fabel beweist) durch Gnadenruf wie durch den Selbstmord! Meinte sie es ernst, konnte sie das nicht in der Stille thun? — brauchen Königinnen erst als Mittel des Todes einen Sprung in den öffentlichen Strom! Cleopatra wäre auch gerettet worden, hätte sie so gehandelt. Ferner — woher wußten die Veziere, daß die Königin sich mit solchen Gedanken trug, um Wachen dahin zu stellen.

V. 595. הוצאתה. Sengelmann hat mißverständlich es übersetzt „für Lohn" — als wenn das Weib die Anforderung stellte, Lohn zu haben. Es ist grade das Gegentheil gemeint. Das Weib, um die Genehmigung leichter zu haben — bietet ihm an selbst für die Kosten zu sorgen, auf daß sie dort Schutz finde. Darum antwortet der Alte, der froh ist — wie er meint — eine Gesellschafterin und Hüterin für seine Frau zu finden, daß er für die Kosten allein sorgen wolle.

V. 625. Auch diese Zeilen sind eine ganz unnütze Pragmatie des Erzählers, mit der er manche Widersprüche zudecken will.

Es erinnert auf einmal, daß die Weisen auch die Stunde

der Gefahr bis zum Tode gewußt haben und meint damit die erste Horoskopstellung, von der V. 47 die Rede war. Aber die Weisen haben selber nie davon geredet; es wäre der beste Einwurf gewesen, den sie machen konnten, wenn sie den König daran erinnert hätten, daß ja die Sterne eine solche Gefahr verkündet haben. Was aber die Weisen vergessen haben — woher erfuhr der Prinz, daß das ihm passirt war, als er noch in den Windeln lag, und wenn er es früher wußte, warum denn das Erstaunen über das zweite Horoskop!

Es ist auch dies nicht von M.S. erfunden, sondern aus alten Notizen ausgeführt — die Syntipas in noch viel weiterem Umfange dargestellt hat.

Wie konnten denn die Weisen sagen: Wenn nur der heutige Tag vorüber geht; wer sagte ihnen denn, daß die Sache mit dem siebenten Tage aus sei? Es ist wenigstens nicht erzählt, daß der Prinz in der That nicht stumm sei, sondern nur sieben Tage; sie hatten ja dem Könige selbst die Vermuthung ausgesprochen, daß er durch einen Trank stumm geworden sein könne.

Es offenbart sich dabei eben eine Pragmatie der Erzähler, die sich aus ihrer Unkenntniß der eigentlichen Idee der Erzählung herschreibt.

Es konnte doch auch der König nicht glauben, daß die Königin sich das Leben nehmen wolle, obschon sie unschuldig sei. Es war doch mehr ein Zeichen der Schuld!

Wie konnte nun wieder der König deshalb den Prinzen tödten lassen wollen!

M.S. hatte dies auch aus früher Quelle, denn Aehnliches, ja noch mehr Unwahrscheinliches findet sich im Syntipas.

Auf diese Horoskope nun — so wird die dunkele Rede erklärlich — gründet sich, wenn etwa der Prinz sagt: „daß über sie nicht das Urtheil des Todes kommen solle, weil sie gleichsam nur das Werkzeug des Fatums gewesen sei, und die Weisen seien nur dazu da gewesen, um mit der Frau zu disputiren, bis die Zeit der Rettung gekommen sei. Sie spielten ge-

wissermaßen Schach mit einander um meine Seele," damit traf dieser Satz den uralten Sinn. Ein Kampf war es allerdings — aber der Sieg lag nicht in den Kämpfern, sondern im Schweigen; falls das nicht gewesen wäre, würden sie der List des Weibes nicht widerstanden haben.

V. 626 muß statt שער gelesen werden שעה.

Die Erzählung des Prinzen ist an und für sich unnöthig. Nachdem der Prinz gesprochen hatte — war alles aus — aber allerdings muß sie schon in älteren Quellen gewesen sein — wie ja Syntipas noch eine ganze Serie daran anknüpft.

V. 632. Die anderen Versionen unterscheiden sich nur in Nebendingen.

In der „Tausend und eine Nacht" (Habicht. 15. 161) sind vier Betrüger. Der „betrügerische Schuhmacher" ist erst später offenbar dazugefügt.

Der Kaufmann kommt aus Samarkand.

Es fehlt der Eingang, nach welchem der Sohn im Ungehorsam gegen den Vater die Reise unternommen und daher gewissermaßen in großen Sorgen büßen muß.

Im Sindibadnameh ist alles wie gewöhnlich poetisch ausgeschmückt. Das Land ist Kaschgar. Das Spiel ist Damenspiel und die Flöhe, die er wünscht, sollen seidene Decken und juwelengeschmückte Zäume haben und mit goldenen Ketten verbunden sein.

Syntipas ist zwar ausführlich — aber es fehlt ihm die lehrreiche Einleitung, wie alle originalen Züge der Ortsangaben.

Dasselbe ist mit der spanischen Version der Fall.

V. 640. משוגה heißt irre, der nicht weiß, was er thun soll. Sengelmann's „Betrunkener" giebt nicht den klaren Sinn. V. 664 hat den Sinn „des Verzweifelten". Es drückt sich dieser Zustand schon in der auswendigen Haltung und Bewegung aus. Daher machen sich die Spitzbuben an ihn grade so wie sich die „Alte" an ihn wendet.

V. 646. Statt מן zu lesen מן.

V. 657. Nicht der Kaufmann leidet die Strafe des Verlustes beim Würfelspiel, sondern der Eine, der mit ihm spielt. Denn von den dreien hat immer Einer sein Schelmenstück übernommen. Der Würfelspieler will ihn durch die schwere Strafe ganz in seine Hände bekommen. Auch rühmt sich der Schelm nachher dieser seiner List. Das ist früher übersehen worden.

V. 662 ist statt אחר zu lesen אחד.

V. 665. אושפיזה hospitium, das Haus, worin er eingekehrt war. Er nennt ihn gewöhnlich עני, der Unglückliche, Arme. Es ist auch richtig, daß er ihn als einen simplex erfinden läßt. Sonst würde er nicht in die Netze solcher Bauernfänger gefallen sein. Es ist irrig, wenn ihn Sindibadnameh als sonst klug darstellt. Eben weil ihn sein Vater den Reisebedürfnissen nicht gewachsen glaubt — darum will er ihn zurückhalten. Zuletzt gehen ihm etwas die Augen auf.

V. 676. מערבי, Abendländer. Es scheint dem Ausdruck eine geringschätzige Bedeutung beigelegt, wie es mit Afer vorgekommen ist.

V. 679. פרעושים, Flöhe. Durch alle Sprachen geht derselbe Laut. Oben habe ich schon an plushi erinnert — was mit pulex, psylla (Floh) verbunden ist. Ueberall tritt die Bildung von pl (im hebr. l = r) hervor, gleichsam mit πλήσσειν verwandt, was vom Stechen und Beißen der Insekten vorkommt.

V. 679. Für ר muß gelesen werden ד.

V. 697. Die Lesart לשפוט להם ולחת להם ist verdorben; es muß heißen וישפט להם לחת לו.

V. 704. Ich denke מהתלותיה wie מהלותיה von משל = מתל, da sie doch gegen ihn Gleichnisse erzählte, פחוותיה von פחז (angreifen) zu erklären.

V. 700. Der Prinz sagt am Schluß der Erzählung von den Schelmen, „es waren sechs Männer, klüger wie ich und sie konnten die Frau nicht bekommen.“ Was sind das für sechs. An und für sich konnten es nur sechs sein, welche

Es ist dieser Umstand bezeichnend und muß in der Beschaffenheit der Quelle gelegen haben, in welcher der Kampf wichtiger als die Anklage erschienen ist.

M.S. erscheint auch darin mild, daß die Königin darin ohne Bedingung geschont wird.

Im Syntipas wurde ihr Haupt geschoren, sie in's Angesicht geschlagen und verkehrt auf einen Esel gesetzt durch die ganze Stadt geführt; zwei Herolde begleiteten sie und verkündigten mit lauter Stimme, was sie gethan hatte.

Viel milder ist wieder der Araber bei Habicht (15. 172). Da spricht der Prinz zu ihr: „Ich schenke dir die Freiheit. Verlaß auf immer unsere Nähe. Gott hat dir deine früheren Uebelthaten verziehen.“

Bei Scott dagegen (p. 197) wird ihr ein Stein an die Füße gebunden und sie dann in's Meer geworfen.

V. 727. Was Sindbad hier sagt, hat M.S. aus den Worten Hillels entnommen, der bekanntlich (B. Sabbat. 31 b) zu dem Heiden, der verlangt das Fundament der Lehre zu hören, so lange er auf einem Fuße stehe, geantwortet hat דעלך סני לחברך לא תעביד, „was dir verhaßt ist (und auch M.S. mit תשנא לנפשך wiedergiebt), thue deinem Genossen nicht an,“ was bei Jost (Gesch. 3. 115) nicht so sehr als bei Wünsche (Bab. Talmud. 1. 128) abgeschwächt erscheint.

## IV.

# Die Parabeln von Sindbad.

(Aus dem Hebräischen übersetzt.)

---

Und es war in jenen Tagen im Lande Indien ein Philosoph von den Weisen Indiens mit Namen Sindbad.

Zu jener Zeit herrschte in Indien ein König mit Namen Kai Porus. Die Einwohner Indiens liebten ihn sehr, denn er war ein Held im Kriege, weitherzig und weithändig. Er übte das Recht nach Billigkeit gegen Jedermann und war ein großer Weiser. Er war achtzig Jahre alt und hatte keinen Sohn, und doch hatte er achtzig Frauen. Er ging nach der Reihe zu jeder von ihnen und blieb bei ihr für eine Woche. Da kam die Reihe auch an eine jener Frauen, welche Varia hieß, und diese liebte der König mehr, als alle anderen Frauen. Diese Frau bereitete einst ein großes Gastmahl für den Monarchen, für alle Fürsten und Diener. Der König kam zu der Stätte der Mahlzeit, aber sein Herz war traurig und er blieb schweigsam.

Da weinte die Frau vor dem König über die Traurigkeit seines Herzens. Und es ging die Frau, geschmückt mit der Königskrone auf dem Haupte, vergoß

Thränen, fiel ihm zu Füßen und sagte: „Ach, Herr und König, was hast du Uebles an deiner Magd gefunden? Warum erfreut sich der König nicht an der Mahlzeit seiner Sklavin und warum habe ich nicht Gnade vor deinen Augen gefunden?“ Der König sagte zu ihr: „Friede sei mit dir, Varia! Habe keine Furcht, denn du hast Gnade vor meinen Augen gefunden und du bist gut; aber Traurigkeit ist in meinem Herzen, darum sitze ich so schweigsam.“ Von Neuem fiel sie ihm zu Füßen und sagte zu ihm: „Mein Herr und König, wir erfreuen uns der Zufriedenheit meines Königs, und bei seiner Traurigkeit sollen wir nicht traurig sein? Wenn es in deinen Augen recht erscheint, mein Herr und König, so mache uns mit der Ursache deiner Traurigkeit bekannt. Entstand sie um Krieges willen, sind da nicht Helden und Heere? Braucht der König Rath, hat er nicht Räthe und Weise? Und wo auch kein Rath ist, da ist doch Hoffnung auf Heil.“ Dieses Wort gefiel vor den Augen des Königs und er sagte zu ihr: „Wahrlich, ich dachte, daß ich in die Jahre gekommen bin und gealtert habe, und daß ich keinen Sohn habe, der sich auf meinen Thron setzen kann In den vergangenen Zeiten haben meine Vorfahren über Indien regiert und geherrscht, aber jetzt wird mein Name vom indischen Reiche[1]) verschwinden. Das ist es, woran ich dachte, und warum ich traurig war.“

Das Weib antwortete: „Was der König sagt, ist wahr; aber viele Männer, die viel älter waren als der König, haben Söhnen das Leben gegeben, weil sie Gott

---

[1]) Auch hier steht in derselben Zeile erst הודו und dann הנדיא (India).

angerufen haben, und Gott hat sie erhört. Und nun, mein Herr und König, du übst Recht und Gerechtigkeit, und liebst die Wahrheit; alles Volk liebt dich und Gott hat an dir Wohlgefallen. Laß uns ein Fasten ausrufen und uns vor Gott demüthigen und ihn anrufen vor seinem Angesicht, denn er ist gnädig und barmherzig und läßt die Hoffnung derer nicht zu Schanden werden, welche Vertrauen auf ihn setzen, noch kommen die, welche seine Gegenwart suchen, mit leeren Händen zurück." Der König hörte auf sie und ließ einen Fasttag ausrufen für sich. Er, seine Frau und seine Aeltesten[1]).

Gott hörte und erhörte ihn, und Varia, seine Frau wurde schwanger und brachte einen Sohn zur Welt. Da bewies der König große Freude; er ließ alle Weisen Indiens sich versammeln, bereitete ihnen ein großes Festmahl und gab ihnen große Geschenke. Als sie weggehen wollten, sprach der König zu ihnen diese Worte: „Wählt unter euch tausend Weise!" Sie thaten es. Er sagte zu ihnen: „Wählt wieder hundert aus diesen tausend!" Und sie wählten sie. Er fuhr fort, zu ihnen zu sprechen, und sagte zu ihnen: „Wählt von diesen hundert sieben." Und sie wählten sieben Weise aus den hundert. Diese sieben waren Männer von Verstand und erfahren in der Kunde der Zeit[2]) und ihres Gleichen war nicht mehr im Lande.

Dies waren ihre Namen: Sindbad, Hippocrates, Apulejus, Lucian, Aristoteles, Pindar und Homer.

---

[1]) (cf. Josua 8, 33.) Diesen ganzen Vorgang hat Syntipas nicht. Der König betet sogleich von selbst.

[2]) Nach 1. Chron. 12, 23. Daher Sengelmann's Uebersetzung „Tagewähler" nicht zutrifft.

Da sagte ihnen der König: „Betrachtet das Horoskop meines Sohnes und seht nach dem Sterne, unter welchem er geboren ist, ob er am Leben bleiben oder sterben wird, ob er mein Königreich erheben und ob mein Name auf dem Throne fortleben wird.“ Die Weisen antworteten ihm: „Er wird leben, ererben und dein Name wird auf dem Throne bestehen. Wenn er indessen sein zwanzigstes Jahr erreicht haben wird, wird Gefahr sein, daß er erschlagen wird, denn er wird der Ermordung sehr nahe sein.“

Das Kind wurde groß und war bald ein Knabe von sieben Jahren[1]). Da vertraute der König ihn Sindbad, dem ersten der Weisen Indiens an[2]), um von ihm Weisheit zu lernen. Der junge Prinz blieb zwölf Jahre und sechs Monate bei Sindbad. Am Ende der neunzehn Jahre und sechs Monate seines Alters befahl der König dem Weisen, ihn vor ihn zu bringen; er befragte den jungen Mann über die Wissenschaften und prüfte ihn mit Räthseln; aber er fand keine Weisheit in ihm. Da schlug der König die Hände übereinander und sagte: „Es wäre besser gewesen, er wäre nie geboren und hätte nie das Licht der Welt erblickt, denn so wird er zur Schande des Hauses meines Vaters sein. Soll dieser einem Königthum vorstehen, dieser das Volk regieren!“

---

[1]) Auch bei den Griechen begann der Unterricht mit sieben Jahren (vgl. Ussing, Erziehung und Unterricht bei Griechen und Römern. p. 81 etc. Berlin, 1885). Syntipas hat blos „Ende der ersten Kindheit.“

[2]) Bei Syntipas ging er erst in die Schule (τῷ διδασκαλείῳ und da er hier nichts lernt, wird er Syntipas übergeben und dieser führt die Sache. Das Gespräch mit den Weisen fehlt dort ganz.

Die Weisen erwiderten und sagten zu ihm: „Es ist noch Hoffnung da, denn er ist noch jung und in einem Alter, wo man noch lernen und klug und weise werden kann. Denn Jugend und Unreifheit wenden die jungen Leute vom Studinm ab. Weil dein Sohn das einzige Kind seines Vaters ist, hat Sindbad gefürchtet, ihn zu zwingen und ihn zum Lernen anzuhalten. Und ein junger Mann, den die Furcht nicht treibt, lernt nichts. Denn durch Zucht[1]) lernt man Wissenschaft und die Wissenschaft führt zur Weisheit. Dein Sohn wird mehr lernen, wenn er zwanzig Jahre und darüber alt sein wird, als solange er weniger als zwanzig Jahre alt war. Die Einen lernen aus eigenem Trieb mit Herzensverstand, mit Lust und Einsicht, auch aus Wetteifer mit Anderen; der Andere lernt aus Furcht und Zucht. Das Wissen aber, das ein Mensch lernt mit Herzensverstand und Eifer, sodaß er das Gute vom Schlechten unterscheiden kann, das geht in's Herz, und wir sehen an deinem Sohne Fähigkeit zum Lernen." Der Zorn des Königs legte sich ein wenig. Darauf sagt der König: „Ich werde den dritten Theil meines Königreichs Demjenigen geben, der meinen Sohn unterrichten will." Die Weisen antworteten ihm und sagten: „Es lebe der König! Der Sohn des Königs wird die Weisheit lernen, er wird weise werden und der König wird groß sein in seinem Reiche." Darauf erhob einer unter ihnen die Stimme und sagte: „Ich lehre dem Sohn des Königs die Weisheit in fünf Jahren derart, daß man in ganz Indien[2]) Niemand finden kann, weise wie er." Ein Zweiter sagte: „Ich werde ihn

---

[1]) Prov. 12, 1.

[2]) הודו.

in zwei Jahren unterrichten.“ Ein Dritter versetzte: „Ich unterrichte ihn in einem Jahre.“

Da sprach Sindbad: „Ich will ihn in sechs Monaten lehren und es wird Niemand gefunden werden ihm gleich an Weisheit.“ Diese Worte erregten den Zorn der Weisen und sie sagten zu Sindbad: „Warum hast du ihn nicht während der zwölf und halb Jahre unterrichtet, die er bei dir war?“ „Mich hinderte“, antwortete Sindbar, „meine Schüchternheit und die Jugend des Prinzen; ich dachte, daß ein Anderer weiser sei, denn ich; jetzt, nun ich alt geworden bin und der junge Prinz groß geworden ist, freue ich mich meiner Weisheit, denn ich sehe, daß Niemand so weise ist als ich.“

Seine Gefährten antworteten und sagten zu ihm: „Die Worte Sindbads sind wie der Nebel, der Donner und die Blitze, ohne Regen.“ Sindbad antwortete: „Wißt ihr nicht, daß die Weisheit in dem Menschen ist wie Moschus und Ambra? Sobald man Wasser auf diese fließen läßt, verbreiten sie einen Duft; so pflegt auch die Weisheit den Neid hervorzubringen.

Aristoteles antwortete und sagte: „Es giebt vier Dinge, die darin einander ähnlich sind, so daß Niemand sich auf die Gewißheit verlassen kann, ehe er ihren Ausgang gesehen hat und die man nicht preisen darf, bevor man das Ende kennt. Diese Dinge sind: Ein Schiff in Mitten des Meeres, ehe es im Hafen angekommen; der Held im Kriege, ehe er in Frieden heimgekehrt ist; der Kranke, ehe er geheilt ist, und die schwangere Frau, ehe sie entbunden ist. Ebenso schickt es sich nicht, Sindbad zu loben, bis sein Werk offenbar ist.“

Bei diesen Worten des Aristoteles wurde Sindbad von Zorn entflammt über seine Genossen und er sprach:

„Es lebe der König! Wenn ich deinen Sohn in der Weise unterrichte, daß er die Weisen an Weisheit übertrifft, mögest du mir eine Bitte bewilligen, die ich an den König richten werde. Wenn aber das nicht der Fall ist, so sind meine Güter, mein Leben und alle meine Schätze dem Könige überlassen.“

Da erschraken die Weisen vor ihm, denn sie dachten bei sich selbst: „Wenn er dann nur nicht unser Leben vom König verlangt!“ Und sie sagten: „Wir müssen zugestehen, daß Sindbad weise ist und daß er nach dem Ausspruch seines Mundes handeln werde.“

Alsdann vertraute der König seinen Sohn dem Sindbad an unter der Bedingung, daß, wenn Sindbad in sechs Monaten seinen Sohn so unterrichtete, daß er ihn vollkommen weise gemacht hätte, so wolle er geben, was er fordern möge, wenn nicht, so wird er getödtet und Sindbad Alles genommen werden, was sein ist, und nun wurde aufgeschrieben das Jahr, Monat, Tag und Stunde, in welcher er ihm übergeben worden ist.

Sindbad ließ sich einen Palast bauen auf einem Berge in der Wüste. Er schrieb an seine Wände alle seine Bücher und grub in die Decke ein die Planeten, die Sterne, die Milchstraße und ihre Bahnen. Niemand kam zu ihm, mit Ausnahme eines einzigen alten Dieners, welcher Eunuch war. Sindbad goß seine Seele in den Jüngling mit Kraft und die Zeit war noch nicht vollendet, in welcher der Jüngling alle Weisheit lernen sollte, als er schon klüger war als alle Weisen seines Landes.

Als die festgesetzte Zeit abgelaufen war, sandte der König zu Sindbad (fragend): „Wie geht's mit deiner Seele (Hoffnung)? Sindbad sandte dem König folgende

Antwort: „Sei zufrieden, morgen wird dein Sohn zu dir kommen nach allem Wunsche deines Herzens.“ Als der König dieses hörte, bezeigte er große Freude und versammelte alle Großen des Landes und alle seine Weisen. In jener Nacht sagte Sindbad zum Sohne des Königs: „Wir haben deinem Vater die Botschaft gesandt, daß du morgen zu ihm kommen wirst. Aber,“ sagte er, „ich habe noch nicht nachgesucht, welches der Stern deiner Geburt ist, noch welches dein Planet. Daher will ich gleich diese Nacht nach den Sternen schauen.“ Er betrachtete also den Stand der Sterne und entdeckte, daß, wenn der junge Mann, der Sohn des Königs, im Zeitraum von sieben Tagen den Mund öffnete, er getödtet werden würde.

Bei diesem Anblick ward Sindbad von Schrecken ergriffen; er rang die Hände und stieß einen Schrei aus. Der junge Mann sagte zu ihm: „Was ist dir, Herr, was hast du gesehen?“ Sindbad antwortete ihm: „Betrachte du selbst den Stand der Sterne!“ Er beobachtete und auch er sah, was sein Lehrer Sindbad gesehen hatte und sagte: „Errege dich nicht, mein Herr, denn, wenn es dein Wille ist, daß ich den Mund nicht zum Sprechen öffne für sieben Monate, werde ich deine Gebote nicht übertreten.“

Sindbad sagte zu ihm: „Ich habe deinem Vater die Botschaft gesandt, daß du morgen zu ihm kommen wirst. Die Zeit, welche unter uns verabredet war, ist abgelaufen. Es hat bereits der König alle Großen des Reiches und die Weisen zusammenberufen. Daher wirst du morgen früh dich aufmachen und mit den Dienern deines Vater folgen und ich werde die sieben Tage in Verborgenheit bleiben.“ So geschah es. Der Jüngling

kam zu seinem Vater und neigte das Angesicht zur Erde. Als der König merkte, daß sein Lehrer nicht mit ihm war, fragte er ihn: „Warum ist dein Lehrer nicht mit dir gekommen?“ Er antwortete kein Wort. Da sagte der König zu den Weisen: „Was sagt ihr zu dieser Sache?“ Diese antworteten: „Nichts anderes, als daß Sindbad gesucht hat, den jungen Mann zu unterrichten; als er bemerkt hat, daß sein Geist verschlossen, hat er ihm einen Trank[1]) gegeben, um ihm den Geist zu öffnen, aber der Trank hat seine Zunge gehemmt so daß er stumm geworden ist.“ Als der König diese Worte hörte, stieß er einen lauten und bitteren Schrei aus, schlug sich den Kopf, riß sich den Bart aus und zerriß seine Kleider. Da liefen alle seine Diener hinzu, um ihn zu trösten, aber er wollte von Trost nichts hören. Eine junge Frau unter den Frauen des Königs kam auch; der Jüngling war mit ihr erzogen worden und der König liebte sie mehr als alle seine anderen Frauen. Die sagte zu dem König: „Mein Herr, überlaß ihn mir, denn er liebt mich wie eine Schwester und hat kein Geheimniß, daß er nicht enthüllte; vielleicht, daß ich durch Ueberredung ihm den Mund öffne und sehe, ob er stumm ist oder nicht.“

Der König antwortete: „Nimm ihn!“ Diese Frau führte ihn alsdann in ein Zimmer und suchte ihn auf alle Weise zu überreden, aber er sprach nicht. Sie entdeckte indessen, daß er aus List nicht sprach. Sie sagte nun zu ihm: „Laß das Alles, denn ich weiß, daß du nach

---

[1]) Syntipas hat βοτάνη, was eben als Pulver zu verstehen sein wird, wie auch das Schießpulver βοτάνη bei den Neugriechen hieß.

einer von den Frauen des Königs verlangst und wünschest einen Ort zu haben, mit ihr zusammenzukommen, um sie aus dem Hause deines Vaters zu erbitten, wie ich denn auch gethan habe und kannst mit mir sein, wenn du mich verlangst, und welche von allen Mädchen des Königs gleicht mir? Du bist ein schöner junger Mann, ich bin ein hübsches Mädchen; dein Vater ist alt und hat nicht mehr die nöthige Kraft, um länger zu regieren. Nun wohlan, laß uns einen Bund schließen, du und ich; ich tödte deinen Vater, du regierst und ich werde dein Weib."

Als der Jüngling die Worte hörte, fühlte er sich von Zorn entbrannt; seine Augen füllten sich mit Blut, sein Mund war mit Schaum bedeckt und er sprach zu ihr: „Laß nur diese sieben Tage vergangen sein, dann werde ich dir eine Antwort geben!"

Das Mädchen bemerkte den Zorn des Jünglings und fürchtete sich sehr, und dachte bei sich selbst: „Wenn ich ihn in den sieben Tagen nicht tödte, so wird er mich tödten." Alsbald erhob sie sich, zerriß ihre Kleider, riß sich die Haare aus, schlug sich den Kopf mit den Händen, rief um Hilfe, stieß Schreie aus und kam zum König und sagte: „Du hast mir gesagt, dein Sohn wäre stumm; er hat das aus List gethan, um mich in ein Zimmer zu ziehen und dann suchte er mir Gewalt anzuthun." Hierüber erzürnte sich der König sehr; er loderte auf vor Grimm und sagte: „Es wäre besser, daß ein so unwürdiger Sohn wie dieser ist, von der Erde verschwindet, als ihn zu meiner Schande leben zu lassen." Und er befahl, ihn hinzurichten und ihm seinen Kopf zu bringen.

Nun beriethen die sieben Räthe des Königs untereinander und sagten: „Der König hat nur den einen Sohn;

wenn er ihn heute in seinem Zorn tödten läßt, wird er es morgen bereuen[1]) und wird das Böse auf uns zurückfallen, weil wir seinen Zorn nicht besänftigt haben. Laßt sechs von uns gehen und den jungen Mann aus den Händen des Henkers retten; der Andere begebe sich zum König und beschwichtige seinen Zorn.“

Die sechs Räthe eilten sich mit ihrem Gange, den Prinzen aus den Händen der Henker zu ziehen, während der siebente sich zu dem König begab, sich bis zur Erde vor ihm neigte und ihm zu Füßen fiel und sagte: „Ach, mein Herr und König, vergieb doch die Sünde deinem Knechte, deinem Sohne. Laß deinen Knecht ein Wort vor dir sprechen und höre auf den Rath deines Knechtes, denn die Weisen hören auf Rath; denn es mag auch alles Volk eine Sache in Uebereilung thun, aber einem Herrscher steht solches nicht an, denn das Wort eines Königs ist Befehl und wird sogleich ausgeführt, und nachher bereut er es und kann es nicht gut machen. Denn viele Dinge hält der Mensch, daß sie Wahrheit sind und sind keine Wahrheit. Möge dir nicht geschehen, was einem Manne begegnet ist mit dem König Kesra!“

Der König sagte zu dem Weisen: „Wie ist jene Geschichte?“ Der Weise antwortete mit diesen Worten:

## Die Spur des Löwen.

„Es war einmal ein König in der Welt. Dieser König war weithändig (mächtig) und von den Menschen geliebt und man fand an ihm keinen Fehler als den,

---

[1]) Die Eddische Sage stellt diese Reue deutlich genug dar, als Jörmunrek seinen Sohn Randver in vollem Zorn atte thödten lassen, nachdem er böswillig angeklagt war.

daß er die Frauen zu sehr liebte. Er wandelte einst auf seiner Terrasse[1]) und bemerkte eine Frau, die schön von Gestalt und Gesicht, aber verheirathet war[2]). Der König erhob sich sogleich, ging mit zweien seiner Eunuchen dorthin und trat unvermuthet in ihr Haus ein. Als sie den König sah, sagte sie zu ihm:

„Ich bin in deiner Hand, o König, als deine Magd, thue mit mir, was deinen Augen gefällt. Erlaube mir indeß, in mein Zimmer zu gehen und mich zu salben und baden, dann werde ich zu dem Könige kommen.“

Und der König sagte zu ihr: „Thue so.“ Sie legte ein Buch vor ihn und sagte zu ihm: „Es möge der König in diesem Buche lesen, bis ich komme.“

Die Frau ging in ihr Zimmer, ging aber durch eine andere Thür hinaus und entfloh. Unterdessen setzte sich der König und fing an, in dem Buch zu lesen, es war darin von der Strafe desjenigen verzeichnet, der einen Ehebruch begeht mit der Frau eines Anderen. Nun erkannte der König, daß die Frau das, was sie gethan, aus List gethan hatte. Hierauf erhob sich der König und ging, vergaß aber den Stab, welchen er in der Hand getragen hatte, im Hause der Frau, diese aber bemerkte es nicht.

Der Gatte kam nach Hause und fand in seinem Hause den Stab des Königs. Da sagte er: „Es ist offenbar, daß der König Verkehr mit meinem Weibe

---

[1]) Syntipas hat *ἐκ τῶν τοῦ παλατίου καγκέλων*.

[2]) Syntipas ahmt die Geschichte Davids, der Uria wegschickte, darin nach, daß er, um zur Frau zu kommen, den Mann zu einem königlichen Dienst versandte. (*ἐπὶ τινα βασιλικὴν ὑπηρεσίαν*).

hatte." Er fürchtete sich indeß, ihr Vorwürfe zu machen, aber er sprach mit ihr weder Gutes noch Böses; er aß nicht, noch trank er mit ihr und hielt auch keine Gemeinschaft mit ihr. Da ging die Frau nach dem Hause ihres Vaters und blieb dort dreißig Tage.

Da gingen der Vater der Frau und ihre Brüder und klagten dieses dem Könige und sprachen: „Es lebe der König! Wir haben diesem Mann einen Theil Landes gegeben, das uns gehörte, unter der Bedingung, das Land zu bearbeiten, zu bewässern, darauf zu säen und zu ernten. Der Boden war fett und gut und trug Früchte zu seiner Zeit, das Land hatte keinen Makel. Und dieser Mann, so lange er auf dem Lande sich befand, hat er es bewässert, besäet und es ging gut und es trug Früchte. Aber seit vielen Tagen hat er das Feld verlassen, kommt nicht zu ihm, er hat es nicht bewässert, darum ist das Land trocken geworden und seine Rüben werden verdorren."

Da sagte der König zu dem Gatten der Frau: „Was hast du hierauf zu antworten als der Mann?" Er antwortete: „Mein Herr und König, es ist wahr, daß diese Männer mir ihr Land anvertraut haben und daß ich seit dem Zeitpunkte, wo ich es erhalten, es bebaut, besäet und bewässert habe. Aber als ich eines Tages kam, fand ich einen Löwen auf diesem Lande und ich habe mich gefürchtet, in Zukunft noch auf das Land zu gehen, um dem Löwen nicht zu begegnen und von ihm getödtet zu werden; das ist es, warum ich an dem Tage das Land verlassen habe für manche Zeit."

Der König verstand sehr gut den Sinn dieser Worte und sagte zu ihm: „Es ist wahr, daß der Löwe auf das Feld gekommen ist und hat viele Früchte gefunden. Aber er hat den Graben nicht überschritten, hat von

seinen Früchten nicht gegessen und wird dieser Löwe nicht noch einmal dahin zurückkehren." Der Mann verstand die Bedeutung dieser Worte und ging zu seiner Frau zurück." —

„So, o mein Herr und König, vermuthen wir viele Dinge und sie sind nicht wahr. Laß also deinen Sohn nicht sterben, deinen einzigen Sohn nach den Worten deines Weibes. Laß dich nicht durch ihre List fangen, denn die Arglist der Weiber ist groß. Daß dir nicht geschehe, was einem Manne mit seinem Weibe geschehen ist."

Der König sagte zu ihm: „Was ist das für eine Geschichte?"

## Die Frau und der Papagei.

„Es war einmal ein Mann, der sehr reich war und eine sehr schöne Frau hatte; er war eifersüchtig auf sie. Eines Tages wollte er eine Geschäftsreise unternehmen, und aus Eifersucht auf sein Weib kaufte dieser Mann einen Papagei und brachte ihn in ihr Schlafzimmer unter, nachdem er ihm folgende Ueberweisung gegeben hatte: „Wenn du etwas in meinem Hause siehst, wirst du nicht verfehlen, es mir zu berichten." Die Frau wußte nicht, daß der Vogel sprechen könne. Der Gatte ging seinen Geschäften nach. Sogleich erhob sich die Frau, ließ ihren Liebhaber kommen und verweilte mit ihm während der ganzen Zeit der Abwesenheit ihres Mannes.

Ein Jahr darauf kommt dieser von seiner Handelsreise zurück und befragt den Papagei im Geheimen, welcher ihm Alles erzählte, was seine Frau gethan hat.

Da jagte der Mann seine Frau aus dem Hause fort; sie bezog eine andere Wohnung in der Nachbarschaft. Er gab ihr den Papagei mit und sagte sonst über seine Frau weder Gutes noch Böses. Da sagte die Frau zu ihrer Dienerin: „Warum hast du mich in diese üble Lage gebracht und alle meine Geheimnisse meinem Gatten verrathen?“ Die Magd antwortete: „Ich habe nichts verrathen, sondern es ist der Papagei, der es gethan hat, ohne daß du es wußtest.“ Die Frau sagte ihrerseits: „Nun gut, den wollen wir schon überlisten.“

Alsbald nahm sie eine Handmühle und trug sie auf die Terrasse des Hauses, desgleichen ein Gefäß mit Wasser, eine Maschine zum Besprengen mit Wasser und einen großen indischen, wohlgeputzten Spiegel. Während der Nacht ging sie mit ihrer Dienerin auf die Terrasse. Die Magd drehte die Mühle von Zeit zu Zeit und ihre Herrin tauchte die Maschine in das Wasser und sprengte es auf den Hof, der dem Spiegel gegenüber war. In dieser Weise fuhr sie während der ganzen Nacht fort. Am Morgen fragte der Mann den Papagei: „Was hast du in dieser Nacht gesehen? Ist etwa ein Buhler zu ihr gekommen?“

Der Papagei antwortete: „Was hätte ich diese Nacht sehen können? Während ihrer ganzen Dauer war nichts als Donner, Blitze und Regen.“

Da sagte der Mann: „Wo war denn Donner und Regen? Ebenso, wie du bei dieser Gelegenheit gelogen hast, wirst du in dem Bericht über mein Weib gelogen haben.“ Und er tödtete den Papagei, sandte Jemand zu seiner Frau, um sie zu bewegen, zu ihm zurückzukehren und machte ihr Geschenke. Und die Frau kehrte zu ihm zurück.

„Darum, König und Herr, mißtraue der Arglist der Weiber, auf daß sie nicht dein graues Haar verderben.“

Da befahl der König, daß man seinen Sohn nicht hinrichte.

Aber am zweiten Tage kam die Frau, die Gemahlin des Königs, fiel ihm zu Füßen und sagte zu ihm: „Wenn du dem Rath Gehör schenkst, der Gefahr für dich ist, und dich nicht an deinem Sohne rächst, der versucht hat, die Ehre seines Vaters zu beschimpfen, so wirst du umkommen, du, dein Sohn und deine Räthe, ganz wie ein Walker umkam und sein Sohn und sein Bruder mit ihm.“

„Erzähle mir doch diese Geschichte, sagte der König, wie ist sie?“

## Der Walker und sein Sohn.

„Es war einmal,“ sagte sie zum König, „ein Mann, welcher Zeug wusch in dem Flusse Pischon; sein Sohn ging an das Ufer des Flusses und spielte mit den Wellen. Sein Vater warnte ihn nicht; plötzlich kam der junge Mann an eine tiefe Stelle des Flusses und fiel hinein. Sogleich lief der Vater hinzu, um ihn zu retten, aber sein Fuß glitt vom Ufer des Flusses aus und er fiel in das Wasser. Alsbald eilte der Bruder des Vaters herbei, um sie zu retten; sie klammerten sich an seine Kleider und alle drei kamen im Wasser um.“ —

„Auf dieselbe Weise wirst du, o König, umkommen, du, dein Sohn und deine Räthe, weil du sie nicht gezüchtigt und sie nicht zurechtgewiesen hast.“

Da befahl der König, daß man seinen Sohn hinrichte.

Aber die Räthe berathschlagten unter einander und sagten:

„Seht, der König hört auf seine Frau und will seinen Sohn sterben lassen. Gestern hat ihn unser Bruder Aristoteles gerettet, vielleicht kann ihn ein Jeder von uns retten während der sieben Tage; wenn er ihn nach dieser Verzögerung von sieben Tagen tödten will, werden wir wenigstens schadlos sein."

Sechs von ihnen gingen also, um ihn aus den Händen des Henkers zu retten, bis ein neuer Befehl des Königs einträfe. Der siebente ging zu dem König, warf sich vor ihm nieder und sagte:

„Ach, Herr, höre doch auf die Worte deines Knechtes und tödte deinen Sohn nicht in der Uebereilung, und du allein bist ohne Kinder, wie der Täuber allein blieb, worauf er Reue und Schmerz empfand; aber solches wird nichts gut machen, wie es auch dem Täuber nichts half."

Der König sagte: „Wie ist denn diese Geschichte mit dem Täuber?"

Er antwortete:

## Die Turteltauben.

„Es war in alter Zeit ein Turteltaubenpaar, ein Männchen und ein Weibchen, welche während der Sommertage Weizenkörner sammelten und einen Trog damit anfüllten. Das Männchen sagte zum Weibchen: „Hüte dich, rühre die Weizenkörner vor dem Anfang des Winters nicht an, damit wir sie, wenn draußen nichts zu finden ist, essen können."

„Ich habe es gehört," erwiderte die Taube.

Aber es begab sich, daß während der Hitze des Sommers die Körner im Troge zusammentrockneten und

es aussah, als wäre es die Hälfte. Der Täuber kam, bemerkte, daß der Trog nur zur Hälfte voll war und sagte zu ihr:

„Hatte ich dir nicht gesagt, nicht daran zu rühren?“ und fing an, sie mit seinen Flügeln zu schlagen und zu mißhandeln, bis sie davon starb.

Der Winter kam und da wurden die Körner feucht und quollen auf und füllten den Trog, wie früher, und er erkannte, daß er sein Weib ohne Grund getödtet hatte. Er bereute es und betrübte sich darüber, denn er blieb allein.“ —

„Und du, mein Herr und König, es könnte dir auch begegnen wie ihm, und dich das Weib täusche, denn grade, wenn ein Mann bemerkt, daß sie gut und züchtig vor den Leuten scheint, dem ist geboten, sich vor ihr zu hüten, wie es einem Kaufmann geschehen ist mit seiner Frau.“

Da sagte der König: „Erzähle mir ihre Geschichte.“

Der Rath sprach nun in diesen Worten:

## Die Hündin.

„Es war einmal ein Kaufmann, welcher eine gute und züchtige Frau besaß; er liebte sie sehr und sagte zu ihr: ‚Ich werde jetzt eine lange Reise unternehmen; schwöre mir nun, daß, falls ich sterben sollte, du dich nicht wieder verheirathest und wenn du stirbst, werde ich auch keine andere Frau nehmen.“ Der Mann und das Weib thaten nun diesen Schwur. Der Gatte unternahm seine Reise und sie salbte und badete nicht mehr seit jenem Tage und ging nicht aus der Thür ihres Hauses.

Eines Tages zog eine Braut auf den Straßen der Stadt unter Gesängen und Musik vorüber; die Frau sah zu aus einem Fenster. Da bemerkte sie ein junger Mann und verliebte sich in sie und wnrde krank von dem Uebermaß seiner Sehnsucht. Eine alte Frau besuchte ihn und sagte zu ihm:

„Sage mir, was ist dir? Vielleicht kannst du durch meine Hülfe genesen."

Er antwortete: „Ich liebe eine gewisse Frau; hilf mir zu ihr und ich gebe dir Geschenke."

Die Alte sprach: „Ich nehme es auf mich."

Sie ging davon und that mit List, denn sie wußte wohl, daß sie nicht auf den freien Willen der Frau rechnen konnte. Sie nahm einen Teig, knetete ihn, indem sie Knoblauch, Pfeffer und Butter hineinthat, und setzte ihn ihrer Hündin vor. Das Thier fraß es, das Gericht schmeckte ihm und es folgte der Alten nach. Diese begab sich nach dem Hause der jungen Frau, und die Hündin hinter ihr. Die junge Frau stand auf, empfing die Alte mit Ehrbezeugung und setzte ihr zu essen vor. Die Hündin hielt sich an der Seite der Alten, sah zu ihr begehrlich empor, daß sie ihr wieder ein Stück von dem geben würde. Dabei waren ihre Augen von wegen des Knoblauchs und des Pfeffers voll Thränen.

Die Alte fing an zu weinen und die junge Frau sagte zu ihr:

„Warum weinst du denn?"

„Meine Tochter", versetzte die Andere, „siehst du diese Hündin? Die war ein sehr schönes, junges Mädchen. Sie wurde von einem jungen Manne geliebt und da sie ihn nicht erhörte, wurde er krank aus Liebe zu ihr und er rief ihretwegen zu seinem Gott, und da ward das

junge Mädchen in die Hündin verwandelt. Nun, jedes Mal, wenn sie mich sieht, folgt sie mit Thränen nach, und ich kann ihr nicht helfen. Und sie weint, weil sie den Wunsch des jungen Mannes nicht befriedigt hat."

Die junge Frau sagte hierauf: „Ach, Herrin! sieh, ein junger Mann liebt auch mich und ist krank geworden aus Liebe zu mir. So erweise mir die Güte und hole ihn her, auf daß ich seinen Willen thun kann. Ich werde dir Geschenke machen. Auf daß mir nicht geschehe, was dieser Hündin begegnet ist!"

Die Alte geht eilig nach dem Hause des jungen Mannes, aber sie findet ihn nicht. Da sagt sie zu sich selbst:

„Ich habe den jungen Mann nicht angetroffen, aber ich werde wohl einen Anderen finden und will ihn ihr bringen; ich werde dann (doch) ein Geschenk davontragen."

Sie begab sich nun geschwind nach dem Markt und sah dort einen anderen jungen Mann und sagte zu ihm: „Hast du Lust zu einer schönen Frau und nach Essen und Trinken, welches sie dir geben wird?"

„Ja, ja," antwortete der junge Mann. Und er war grade der Gatte der jungen Frau, der von seiner Reise kam; er dachte bei sich selbst: „Ich will doch ihr nachfolgen, um zu sehen, wer in unserer Stadt eine Buhlerin ist."

Er folgte also der Alten bis an die Thür seines eigenen Hauses und trat zornentflammt ein. Und (die Frau) war gesalbt und gebadet und sah ihren Mann. Sobald sie ihn sah, gerieth sie rasch in Erregung, zerriß ihre Kleider, stieß Schreie aus und sprach zu ihrem Mann:

„Also als übler Mensch bist du zur Buhlerin gekommen und darum schickte ich zu dir, dich auf die Probe zu stellen."

Darauf entfloh die Alte. Der Mann aber suchte seine Frau zu versöhnen und sagte zu ihr:

„Denke nichts Böses von mir! Ich bin erschrocken gewesen, als man mich in mein eigenes Haus führte." Aber die Frau schrie: „Nein, wenn es ein anderes Haus gewesen wäre, würdest du gewiß geblieben sein." Und er gab ihr Geschenke, darauf nahm sie ihn wieder an in ihrem Haus." —

„Darum, o Herr und König, dulde nicht, daß dein Sohn gefangen sei durch die List der Frauen und tödte deinen Sohn nicht." — Der König gab Befehl, seinen Sohn nicht hinzurichten.

Aber am dritten Tage kam die Frau; sie sprach von Neuem zu dem König und sagte zu ihm: „Hörst du noch immer auf die Rathschläge deiner bösen Räthe und tödtest nicht deinen Sohn, welcher seines Vaters Blöße enthüllen wollte, so wird Gott bald Vergeltung an dir nnd deinen Räthen üben, wie er sich an den Räthen des Königs von Bozra gerächt hat."

Der König sagte: „Erzähle mir, wie war die Ge-Geschichte?"

## Der Prinz und der böse Geist.

„Der König von Bozra, sagte die Frau, hatte einen einzigen Sohn und liebte ihn sehr. Auch erlaubte er ihm nicht, aus der Stadt hinauszugehen, aus Furcht, ihm könnte ein Unglück zustoßen. Aber der junge Mann bat den Vezier des Königs, zum König zu sprechen, um

von ihm die Erlaubniß zu erlangen, zu reiten, jagen und sich zu vergnügen. Der Vezier sprach mit dem Könige und dieser sagte: „Wenn du mit ihm gehst, wache über ihn.“

Es zog nun der Sohn des Königs mit dem Vezier aus. Da trafen sie einen Hirsch auf dem Feld und sie jagten ihm nach — und der Vezier sprach: „Laß ihn, Königssohn, da er ihm nachsetzen wollte bis auf ein anderes Feld.“ Der Prinz aber rannte (tiefer) in den Wald und verirrte sich. Die Andern suchten ihn und fanden ihn nicht, und der Vezier kehrte zum König zurück und sprach: „Ein Löwe kam uns entgegen und fraß deinen Sohn.“

Da zerriß der König seine Kleider und trauerte über ihn.

Der junge Königssohn fand bei seinem Weiterschreiten im Walde ein schönes, junges Mädchen, welche ihn rief. Er fragte sie: „Wer bist du?“

„Eine Königstochter,“ antwortete sie, „ich hatte auf einem Elephanten gesessen, war mit dem Heere ausgezogen, fiel von dem Elephanten herunter und bin hier zurückgeblieben. Nimm mich auf dein Pferd und errette mich!“

Er that es, indem er sagte: „Ich bin auch ein Königssohn,“ und er erzählte, was ihm begegnet war.

„Ich kenne den Weg,“ sagte das junge Mädchen, und sie führte ihn zu einer Ruine. Dort sprach sie: „Laß mich absteigen, um meine Füße zu decken.“

Sie stieg nun ab und betrat die Ruine. Als der junge Mann sah, daß sie lange ausblieb, stieg er vom Pferde und blickte hinter die Wand. Da bemerkte er, daß das Mädchen zu den Rakschasa's gehörte.

„Ich bringe euch,“ sagte sie, „einen jungen Mann, einen Königssohn.“ Und die Rakschasa's antworteten: „Führe ihn an den und den Ort; alsdann werden wir nach unserem Gefallen mit ihm thun.“

Als der Jüngling dies hörte, so erschrak er und fürchtete sich sehr und ging an seinen früheren Platz. Die Fee verwandelte sich wieder in ein Mädchen, kam aus der Ruine zurück und setzte sich wieder hinter ihn. Da sich nun vor Schrecken sein Antlitz verändert hatte, so bemerkte die Rakschasa die Furcht an ihm und sprach: „Was ist dir?“

Er antwortete: „Ich habe einen Begleiter und er ist es, den ich fürchte.“

Sie sprach: „Hast du nicht gesagt, daß du ein Königssohn bist?“

„Ja, ich vermag aber nichts gegen ihn,“ erwiderte er.

Sie sagte zu ihm: „Gewinne ihn durch Geld!“

Er antwortete: „Er läßt sich nicht gewinnen.“

Da sagte sie: „Nun so rufe doch deinen Gott an!“

Alsbald hob der junge Mann die Hände zum Himmel und sagte: „Mein Gott, errette mich von dieser Rakschasa und laß sie nicht über mich Gewalt haben!“

Bei diesen Worten erblaßte die Rakschasa, fiel vom Pferde und kam um. Der junge Mann floh auf dem Wege weiter und er durstete nach Wasser, und siehe, da war eine Quelle. — Aber wer von dieser Quelle trank, wurde in ein Weib verwandelt. Der junge Mann hatte von der Quelle getrunken, da hob er seine Augen auf und sah ein anderes Weib, welches zu ihm sagte:

„Schwöre mir, daß du mich zum Weibe nehmen wirst, dann will ich dich erretten und zu deinem Vater zurückführen.“ Er schwor ihr. Da gab sie ihm von

einer anderen Quelle zu trinken und er wurde wieder zum Mann. Und er nahm das Weib mit sich, und sie führte ihn zu seinem Vater und er erzählte seinem Vater Alles, was ihm begegnet war. Darauf gab der König Befehl, den Vezier zu tödten.

So möge die Gottheit mir für dich eine Rache zeugen, wie sie dem Sohn des Königs erschienen.“ —

Hierauf befahl der König, daß man seinen Sohn tödte.

Aber der dritte Vezier kam und sagte zum König: „Mein Herr und König, wolle der König nicht seinen Sohn tödten lassen, auf daß er es nicht bereue, wie es ein Waffenträger des Königs bereute.“

Der König fragte ihn: „Was bereute er denn?“

## Der Hund und die Schlange.

„Es war einmal,“ sagte der Vezier, „der Waffenträger des Königs, welcher im eigenen Hause wohnte. In diesem Hause schlief sein Sohn, ein kleines Kind. Es war Niemand in dem Hause, und er ließ diesen Knaben allein mit einem schönen Hund; und der Hund schlief neben dem Kinde. (Zufällig kam eine Schlange in das Haus); sogleich lief der Hund auf sie zu, tödtete sie und lief hinaus, seinem Herrn entgegen. Sein Maul war voll Blut; sein Herr bemerkte es, wurde zornig, denn er dachte, daß er seinen Sohn getödtet habe. Er zog sein Schwert und tödtete ihn, und da er in das Haus trat, fand er seinen Sohn schlafend und daneben die todte Schlange. Nun sah er ein, daß er den Hund ohne Grund getödtet hatte, er bereute es, aber sie half nichts.“ —

„Also mein Herr und König, tödte nicht deinen Sohn

um die Arglist der Frauen willen, möge dich die Frau nicht täuschen, wie einmal ein altes Weib gethan hat."

Der König sagte: „Welches ist jene Geschichte?"

Der Vezier erzählte wie folgt:

## Der Mantel.

„Ein junger Mann sah eine verheirathete Frau und verlangte ihr beizuwohnen; aber sie hörte nicht auf ihn. Da bestach er eine alte Frau, damit sie jene überrede.

„Mache dich auf," sagte die Alte zu dem Jüngling, geh' auf den Markt zu ihrem Mann und kaufe von ihm einen Mantel, den bringe mir."

Er that so. Die Alte nahm den Mantel und brannte ihn an drei Stellen an und begab sich nach dem Hause der Frau. Die Frau erhob sich und ging in ihre Kammer um Brod für die Alte zu holen. Indeß legte die Alte den Mantel unter den Teppich, auf welchen der Gatte dieser Frau sich zu setzen pflegte, und ging weg. Am Abend kam der Mann, setzte sich auf den Teppich und fühlte den Mantel, welcher sich darunter befand. Er zog ihn hervor und erkannte ihn wieder. Da sagte er zu sich selbst:

Gewiß hat der Mann, welcher diesen Mantel bei mir gekauft hat, mit meiner Frau gebuhlt und hat ihn im Hause vergessen."

Er schlug seine Frau und trieb sie aus seinem Hause. Diese ging in das Haus ihres Vaters; die Alte kam dahin, sie zu besuchen, und sagte zu ihr:

„Was ist dir geschehen, meine Tochter?"

Die Andere antwortete: „Mein Gatte hat mich aus seinem Hause gejagt und ich weiß nicht, warum."

„Komm mit mir," sagte die Alte, „zu einem andern Mann, der besser als er ist, und Liebe schafft zwischen dem Mann und seiner Frau."

Diese ging mit ihr und wurde zu dem Jüngling geführt. Dieser überwältigte sie und wohnte ihr bei. Sie schämte sich zu schreien und kehrte in das Haus ihrer Eltern traurig zurück.

Nun ging die Alte nach dem Hause des Gatten und sagte zu ihm in heftigem Weinen:

„Vor drei Tagen bin ich mit einem Mantel, der an drei verschiedenen Stellen verbrannt war, hierher gekommen und habe ihn hier vergessen."

Siehe, sogleich holte der Mann den Mantel und gab ihn ihr zurück. Denn er erkannte, daß er ohne Grund seine Frau geschlagen, sandte Boten und Unterhändler zu ihr und sie kam in das Haus zurück." —

„O mein Herr und König, tödte nicht deinen Sohn und falle nicht in die List der Weiber."

Hierauf gab der König Befehl, seinen Sohn nicht zu tödten.

Am vierten Tage kam die Frau und sagte zum König: „Wenn du deinen Sohn nicht sterben lässest und deinen Vezieren Gehör schenkst, wird dich Gott dafür strafen, wie er einen Affen durch einen Mann gestraft hat."

„Welches ist diese Geschichte?" fragte der König.

## Der Löwe und der Dieb.

„Es war einmal, sagte sie, eine Karavane, die auf ihrer Reise an eine Herberge kam, wo sie die Nacht zubringen sollte. An dieser Stätte pflegte sich ein frecher Dieb zu zeigen. Folglich stellten die Männer der Kara-

vane ihr Gepäck in die Mitte; sie selbst lagerten sich rund herum und um sie, im Kreis, standen die Esel. Und als es tiefe Nacht geworden war, kam ein Löwe, um von den Thieren zu stehlen; er wartete innerhalb der Umzäunung, bis die Männer eingeschlafen waren. Und sieh', da kam auch der Räuber und begann im Finstern die Thiere zu betasten, und legte seine Hand auch auf den Löwen und fand ihn feister, als alle die anderen, und er setzte sich rittlings auf ihn. Da fürchtte sich der Löwe und wendete sich, zu entfliehen. In diesem Augenblick erschien der Mond und es sah nun der Räuber, daß er einen Löwen unter sich hatte, da fürchtete er sich, wieder abzusteigen. Da nun der Löwe unter einen Baum vorbeilief, da klammerte sich der Mann an denselben und kletterte hinauf. Der fliehende Löwe aber begegnete einem Affen, der zu ihm sagte: „Was ist dir, o König?"

„Vor einem Manne fliehe ich," sprach er.

Und der Affe versetzte: „Komm mit mir zurück; ich will ihn tödten."

Aber der Löwe sagte: „Gehe voran, ich folge dir."

Der Affe machte sich nun auf den Weg und kletterte auf den Baum; aber der Mann hatte sich in einer Spalte des Baumes verborgen. Der Affe setzte sich über seinen Kopf. Er hatte aber lange Glieder; der Mann ergriff ihn daran und der Affe fing an zu schreien.

Da sagte der Löwe: „Habe ich dir nicht gesagt, Affe, daß du nicht gehen sollst?"

„Hierauf wandte er den Rücken und entfloh." —

„Möge Gott dir gleiche Rache geben, wie sie der Mann gegen den Affen ausübte."

Da gab der König Befehl, daß man seinen Sohn hinrichte.

Der vierte Vezier erschien, fiel vor dem König nieder und sagte zu ihm:

„Ich bitte dich, mein Herr und König, übereile dich nicht, deinen Sohn tödten zu lassen, denn später wirst du es bereuen, wie es einem Kaufmann geschehen ist, dem es nachher nichts half."

Da sagte der König: „Wie ist diese Geschichte?"

Und der Vezier sprach also:

## Die Kuchen.

„Es war einmal ein Kaufmann, der in seiner Nahrung sehr lecker und peinlich bei seinem Essen war, er kam eines Tages in die Stadt Calne und sandte seinen Diener zu einer Frau, um ihm reines Brod zu kaufen. Der Diener fand auf dem Markt eine Magd, welche Brod feil hatte; er kaufte von ihr und brachte es seinem Herrn. Da sagte sein Herr zu ihm:

„Von diesem Brod kauf mir alle Tage, denn es schmeckt mir" (ist gut in meinen Augen).

So kaufte der Diener beständig von diesem Brod. Eines Tages kam er wieder, fand aber bei der Magd kein Brod, darum kam er heim zu seinem Herrn und sprach: „Ich habe kein Brod bei dem jungen Mädchen gefunden."

Da sagte ihm sein Herr: „Hole sie her zu mir, auf daß sie uns sage, auf welche Weise sie das Brod bereitet habe, wir wollen es dann ebenso machen."

Der Diener führte sie her, worauf der Herr zu ihr sprach: „Sage mir doch, wie du das Brod bereitetest, das du öffentlich verkauftest."

Sie antwortete ihm: „Siehe, mein Herr war krank; es war an seinem Leib ein böses Geschwür entstanden. Da befahlen uns die Aerzte, Brodkuchen zu backen mit Zwiebel und Weingeist und sie auf die Geschwulst zu legen und die ganze Nacht liegen zu lassen, bis die Feuchtigkeit aufgesogen war. Am anderen Morgen buken wir die Kuchen in dem Backofen und ich verkaufte sie auf dem Markte, wo sie dein Diener beständig von uns kaufte. Aber jetzt ist er geheilt und wir bereiten solches Brod nicht mehr."

Als der Herr dies hörte, da wandte sich sein Magen zum Speien, er fing an zu schreien und zu bereuen; aber das war alles unnütz." —

„Es könnte dasselbe, wie ihm, dir auch begegnen, mein Herr und König! So laß dich nicht hinreißen durch die List der Weiber, wie eine Frau einen Mann betrogen hat."

Der König sagte: „Wie war diese Geschichte?"

## Die Frau und der Krämer.

Der Vezier sagte: „Es war ein Mann, der war krank und hatte ein Gelüst, Reis mit Zucker zu essen. Er sagte zu seiner Frau: „Nimm diese Sus, gehe aus und kaufe mir Zucker."

Die Frau ging in einen Laden, um Zucker zu kaufen; der Krämer sagte zu ihr: „Buhle mit mir und ich gebe ihn dir umsonst."

Darauf gab er ihr Zucker; sie wickelte ihn in einen Zipfel ihres Tuches und er buhlte mit ihr. Der Mann hatte aber seinem Diener geheißen, unterdeß den Zucker aus dem Tuch der Frau zu nehmen und Staub an seine

Stelle zu thun. Er that so. Die Frau nahm ihn (den Staub) ohne ihn anzusehen, band ihn in ein Tuch und ging, in der Meinung, daß der Zucker nicht herausgenommen sei. Als sie nach Haus kam, legte sie das Tuch vor ihren Mann und ging in die Kammer, um einen Topf zu holen, um den Reis mit dem Zucker zu kochen. Unterdeß nahm der Mann das Taschentuch, um den Zucker zu besehen und rief seine Frau: „Was hast du denn gemacht? Du hast ja Staub gebracht.“ Sogleich nahm die Frau ein Sieb, ließ den Topf nieder, kam heraus und sagte: „Ja wohl, ich war auf den Markt gegangen; da drängte mich die Menge und der sus entfiel mir. Da raffte ich den Staub zusammen und eilte nach Haus, und siehe, ich habe eben das Sieb genommen, um den Staub zu sieben; vielleicht findet sich der Sus.“ —

„Darum, Herr und König, hüte dich vor der List der Weiber; sie möchten dich verderben.“

Da befahl der König, seinen Sohn nicht zu tödten.

Am fünften Tage kam die Frau und sagte: „Wenn du dich nicht rächst an deinem Sohne, der Ruchloses that gegen seinen Vater, möge Gott mir Rache für dich an den Vezieren sehen lassen, wie es einem Manne gelang an einem Eber.“

Alsdann sagte der König: „Wie ist diese Geschichte?“

## Der Mann und der Eber.

Sie sprach: „Ein Mann war auf dem Felde; sieh, da kam ein Eber aus dem Walde hervor in Zorn und jagte dem Manne nach. Dieser flüchtete vor dem Eber auf einen Feigenbaum; der Eber begann den Baum mittelst seiner Hauer zu entwurzeln. Da warf der Mann

ihm einige Feigen hinunter und er fraß sie gerne. Daher hob der Eber den Kopf von neuem empor nach dem Manne, damit er ihm noch mehr herabwürfe. Aber dieser warf keine mehr. Der Eber fuhr fort, ihn anzusehen und hielt den Kopf so lange in die Höh, bis die Nerven seines Halses steif wurden und er starb. Der Mann aber war gerettet." —

„So möge der Herr für dich eine Rache senden."

Da gab der König Befehl, daß sein Sohn getödtet werden sollte.

Der fünfte Vezier kam; er warf sich zu den Füßen des Königs und sagte: „Ich bitte dich inständigst, mein Herr und König, schenke meinem Rath Gehör, auf daß du nicht bereuen müssest, wie dies einem Bademeister geschehen ist."

Da sagte der König: „Wie ist diese Geschichte?"

## Der Sohn des Königs und der Bademeister.

„Der Sohn eines Königs kam eines Tages in eine Badeanstalt, um (sich) dort zu baden. Er war außerordentlich beleibt und die Fülle des Fleisches ging weit bis über die Hüften herab. Der Bademeister begann zu weinen, als er ihn so sah.

Da fragte der Sohn des Königs: „Warum weinst du?"

Der Andere antwortete: „Sieh, dein Vater ist in seinem ganzen Reich geliebt, denn er übt Gerechtigkeit für sein Volk. Aber nun sehe ich, daß sein Andenken untergehen wird, weil er in dir keinen Sohn hat, der das Reich fortpflanzen wird."

„Woher weißt du das?" sagte der Sohn des Königs.

„Ich sehe wohl," antwortete der Bademeister, „daß

es unmöglich für dich ist, mit einer Frau zu leben, wie die anderen Männer."

Sprach zu ihm der junge Prinz: „Ich bitte dich, nimm diese hundert Goldstücke und bringe mir in das Bad eine schöne Frau unter der Bedingung, daß sie bei mir bleibt; ich werde mich selbst prüfen, vielleicht erkenne ich, ob ich Nachkommen haben kann."

Darauf sagte der Bademeister zu sich selbst: „Er kann keine Verbindung mit einer Frau haben; meine Frau ist sehr schön, ich werde sie ihm zuführen und werde die hundert Goldstücke selbst haben."

Er nahm also seine Frau und brachte sie zu dem Königssohn und dieser wohnte ihr bei. Der Bademeister aber lugte durch das Fenster und sah Dinge, an die er nicht gedacht hatte. Zuletzt stellte er sich an die innere Pforte und als seine Frau nicht herausging, rief er ihr zu: „Wie lange wirst du dich verweilen, Buhlerin, und nicht herauskommen?"

Die Frau antwortet ihm: „Warum sollte ich hinausgehen, da du mich bis zum Abend an den Prinzen vermiethet hast? und er wird mich nicht bis an den Abend verlassen." — Darauf ging er in sein Haus, erhängte sich und starb." —

„Und du, mein Herr und König! Nimm meine Worte zu Herzen, auf daß dir nicht dasselbe begegne, wie jenem, indem du deinen Sohn tödtest — und etwa dann vorziehst, dir selbst das Leben zu nehmen; um zu zeigen, daß, wie der Verstand der Frau leicht ist, so ihre List gefahrvoll, — gerade wie der Fuchs geringer ist an Kraft, als andere wilde Thiere, aber an List sie alle überwindet, — so hat auch die Gottheit geringer gemacht die Einsicht der Frauen, wie er ihre List größer machte,

die Männer zu besiegen, wie eine von ihnen den Holofernes überwand, ja den Holofernes, ihren Mann, durch List, welcher groß war an Heldenmuth über alle Männer seiner Zeit, — aber seine Frau besiegte ihn mit ihrer Stärke.“

Und der König sprach: „Wie ist die Geschichte?“

## Holofernes.

„Holofernes,“ sagte er, „war ein Held im Lande Sinear. Plötzlich zog er aus, um gegen den Feind zu kämpfen. Da sandte sein Weib eine Botschaft an ihren Liebhaber, er möge zu ihr kommen. Der Liebhaber schickte ihr seinen Diener voraus, der Vorbereitung wegen. Als der Liebhaber bemerkte, daß sein Diener lange ausblieb, nahm er sein Schwert und ging zu ihr. Aber diese sah ihn vom Fenster aus und verbarg eiligst den Diener in der Kammer. Dann saß sie mit ihrem Liebhaber bald so und bald so. Siehe, da kommt Holofernes, ihr Gatte; sie sah ihn schon an der Pforte des Eingangs. Da dachte sie in ihrem Sinn: „Wenn ich den in der Kammer verberge, so findet er dort seinen Diener.“

Also richtete sie das Wort an ihn: „Stehe auf, ziehe dein Schwert und stelle dich vor die Hofthür; schrei und schelte und was auch mein Mann spricht, antworte ihm nicht.“

Er that so. Holofernes kam und sprach: Was ist dir, Mann?“

Er antwortete nicht, sondern schrie und schalt. Da trat Holofernes in das Haus ein und fragte seine Frau: „Was ist mit dem Mann?“

„Mein Herr“, sagte sie, dieser Mörder ist zornentbrannt gegen seinen Sklaven und verfolgt ihn mit ge-

schwungenem Schwerte; jener floh und hat sich sicher gerettet. Darum steht dieser da und schreit, wie du ihn siehst."

Der Buhler machte sich davon und Holofernes sagte zu seiner Frau: „Gesegnet bist du, daß du den Knaben gerettet hast!" —

„Darum, mein Herr und König, hüte dich vor der Arglist der Weiber!"

Da gab der König Befehl, seinen Sohn nicht hinzurichten.

Am sechsten Tage kam die Frau; sie sprach zu dem König aus den Worten der Lehre der Juden: „Weißt du nicht, Herr und König, daß Empörung späterhin sein wird, wenn du nicht rettest das Land vor der Bosheit deines üblen Sohnes noch während des Lebens, bevor er dein greises Haupt verdirbt. Ist es nicht, daß, wie David erschlagen hatte den Amnon, seinen Sohn, als er Ruchloses that mit seiner Schwester, — so würde Absalom nicht nach Gesur entflohen sein, es hätte nicht Eifersucht sich in sein Herz geschlichen, er würde gegen seinen Vater sich nicht empört haben, und David würde alle die Leiden nicht gesehen haben, die er erfahren hat, weil ihn sein Vater bei seinen Tagen nicht gezüchtigt hat. Warum hast du so gethan. Denn deshalb wurde er in seinem Herzen hochmüthig, um die Ruchlosigkeit an seiner Schwester Tamar zu üben. Wenn er ihn erschlagen hätte über dieser Sünde, so würde sein Vater nicht in all das Leid gekommen sein, welche über ihn und seine Ruhe kam. — Und so wirst du auch fallen und nicht bestehen sammt dem Rath deiner Räthe zum Bösen — grade, wie wenn er (David) vereitelt hätte den Rath des Amnon und Achitofel und bestanden hätte

im Rath der weisen Räthe, als dem Chuschi, dem Arki und dem Joab, dem Sohne der Zemja, so würde Absalom erschlagen worden sein, und ist denn dein Sohn besser als Absalom?“ —

Und es befahl der König, seinen Sohn zu tödten ohne Aufschub.

Da kam der Vezier am sechsten Tage vor den König: „Ertrage, Herr, das Angesicht deines Knechtes, wenn er vor dir ein Wort redet.“ Und er sprach: „Hat nicht David,, der König, welchen dein Weib als Beispiel vor uns gebracht hat, mehr Söhne gehabt als du, und ihre Sünde übersehen, war er es nicht, welcher sprach zu seinem Heer, als es auszog mit Joab: „Geh, schonend um mit dem Knaben Absalom.“ War er es nicht, der klagte über seinen Sohn und sprach: „Mein Sohn Absalom, mein Sohn, mein Sohn!“

„Und wenn er hätte Gewalt brauchen wollen, so würde er den Joab getödtet haben, aber er überließ ihn den Händen Salomo's, seines Sohnes, und befahl ihm, ihn zu tödten, und trotzdem zeugten gegen die Bosheit Absalom's Himmel und Erde — und dein Sohn hat nichts Schlimmes mit seinen Händen gethan und kein Unrecht im Willen seiner Seele gehabt, — und doch befiehlst du, ihn zu tödten und auszurotten Namen und Erbe von dir und dem Hause deines Vaters und wirst kinderlos übrig bleiben, — dazu hatte David viele Kinder und wenn ihm die beiden ersten erschlagen wären, so blieben ihm andere übrig — auch war er noch in den besten Jahren — und du bist alt, und es gab dir Gott einen Sohn in der Zeit deines Alters, und du willst deinen Sohn von dir treiben für immer?

„Und wenn du ihn hassen solltest, nach dem Rathe deines Weibes, weil er stumm ist, so mußten wir dafür sorgen, ihn durch Arzneien zu heilen, denn wir leiden unter schwerem Joch, — auch wenn alle Reiche Indiens kämpfen gegen ein einzig Weib; möge nur der König den Grund der List des Weibes erkennen, — denn siehe, deine Räthe haben ihre List durchschaut, — aber du achtest nicht darauf, daß, wenn ein Mann ein kinderloses Weib hat und sie kein Kind gewinnt, so sinnt sie darauf, daß ihr Gatte auch von einem andern Weibe kein Kind erhält. Darum dein Weib, weil sie selbst nicht geboren, will sie ohne Erbarmen deinen Sohn tödten, damit sie übrig bleibe ohne Sohn und Macht habe im Reiche nach deinem Tode; weißt du nicht, was dem Herrn des Rakschasa geschehen ist mit seiner Frau."

Und der König sprach: „Sage mir, was ist das für eine Geschichte mit dem Herrn des Rakschasa?"

## Die drei Wünsche.

„Es war ein Mann, welchem ein Dämon verbunden war. Jedermann, der zu ihm kam, der etwas verloren hatte oder der eine geliebte Person in einem andern fernen Lande hatte, dem sagte der Rakschasa durch ihn Alles. Zwanzig Jahre hindurch besaß diesen Dämon dieser Mann und der Mann hatte seine Nahrung davon. Da sagte eines Tages der Rakschasa zu ihm: „Der König der Rakschasen hat mir befohlen, in ein anderes Land zu gehen und ich werde nicht mehr zu dir zurückkommen. Darum will ich dich lehren: drei Wünsche kannst du dir wünschen von deinem Gott und drei Formeln, und Alles, was du wünschen wirst, wird er dir gewähren."

Und er lehrte ihn die drei Formeln. Da sagte der Mann zu seinem Weibe: „Der Geist hat mir das und das gesagt; was räthst du mir jetzt, das ich von Gott wünschen soll?"

Die Frau antwortete: „Laß uns mit einer Formel prüfen, wird es gewährt, dann werden wir sehen, was wir wünschen wollen."

Er sprach: „Wie soll ich prüfen?"

Sie erwiderte: „Bitte deinen Gott, es so zu machen, daß dein ganzer Körper mit Genitalien bedeckt sei."

Er that diese Bitte und sein Wunsch wurde sogleich erhört. Er wünschte und erhielt.

Da sprach er zu seiner Frau: „Was hast du nun das gethan!"

„Wünsche jetzt von deinem Gott," antwortete sie, „daß er sie dir wieder wegnehme."

Er that diesen Wunsch an seinen Gott und es wich von ihm auch das Eigene und blieb ein Eunuch.

„Was hast du jetzt aus mir gemacht, o Frau!" sagte er zu ihr. Aber sie antwortete: „Du hast noch eine Formel zur Hand, bitte, daß du in deinen ersten Zustand zurückversetzt werdest."

Er that so und sagte: „Welchen Rath hast du mir doch gegeben? Warum hast du nicht Reichthum gewünscht?"

„Wenn du sehr reich geworden wärst," antwortete sie, „hättest du mich verlassen und hättest eine andere Frau genommen." —

„So sage ich, o mein Herr und König, auch dir, daß deine Frau aus Eifersucht handelt, wenn sie den Tod deines Sohnes verlangt, denn sie fürchtet, daß,

wenn du stirbst, dein Sohn eine Frau nehme und dieselbe zur Königin mache, sie werde dann nicht regieren.“

Da gab der König Befehl, seinen Sohn nicht tödten zu lassen.

Es begab sich, daß die Frau bemerkte, daß die festgesetzte Zeit herankam; sie befahl ihren Mägden, mit ihr an den Fluß zu gehen. Aber die Veziere verstanden, daß sie Lust hatte, sich selbst zu tödten; sie stellten also Wachen auf, um sie daran zu hindern. Sie sagten sich: „Nur noch heute und der Sohn des Königs wird gerettet sein, denn wir sind sieben Veziere für die sieben Tage.“

Das Weib ging und warf sich selbst in das Wasser, aber die Diener der Veziere beeilten sich, sie zu retten.

Als der König dies hörte, befahl er, daß sein Sohn getödtet würde.

Alsbald gingen sechs der Veziere, um ihn den Händen des Henkers zu entreißen. Der siebente, der größte unter ihnen, ging, sich dem König zu Füßen zu werfen und sagte zu ihm: „Mein Herr und König, nimm an das Antlitz deines Knechtes, wie du angenommen hast das meiner Genossen. Wer vermag der Wirkung von Weiberlist zu widerstehen, die thun, wie die Buhlerin ihrem Mann gethan hat.“

„Wie ist diese Geschichte?“ fragte der König.

## Der junge, verkleidete Mann.

Und er sprach: „Es war ein Mann, der mit einer Frau verheirathet war, die schön war von Gestalt und Gesicht. Ein junger Mann hatte Sehnsucht nach ihr, konnte aber nicht zu ihr gelangen, weil ihr Mann sehr

eifersüchtig war und vor Uebermaß der Eifersucht sie alle Tage einschloß und den Schlüssel bei sich trug. Dieser Mann war alt und ein Kaufmann. Der Jüngling wurde aus Liebe zu ihr bettlägerig. Eine alte Frau suchte ihn auf und er erzählte ihr sein Leiden. Die Alte fragte ihn: „Willst du alles thun, was ich dir anbefehle?“

„Ja,“ erwiderte er.

Da sagte sie: „Steh auf, rasire alle Haare von deinem Gesicht und auch deinen Bart.“

Er that es. Dann bekleidete sie ihn mit Frauenkleidern und verschleierte sein Gesicht so, daß nur die Augen unverstellt blieben. Hierauf ging sie zu dem Alten und sagte zu ihm: „Ach, Herr! ich bin Wittwe und habe eine Tochter; ich möchte gerne in eine andere Stadt gehen; ich habe von der Züchtigkeit gehört, die in deinem Hause wohnt. Ich fürchte, meine Tochter in einem andern Ort zu lassen, als wo ich bin. Darum, mein Herr, wenn es gut in deinen Augen ist, möchte ich sie in dein Haus führen, daß sie ohne Kosten für dich deiner Frau diene.“

Der alte Mann freute sich und sagte ihr: „die Kosten fallen auf mich; sie soll nur bei meiner Frau bleiben.“

Nun brachte die Alte sie in das Haus des Alten und man nahm sie auf. Der Alte ging auf seine Reise; da entschleierte der junge Mann sein Gesicht, gab sich der jungen Frau zu erkennen und war bei ihr viele Tage.

Darum, o mein König und Herr, hüte dich vor ihrer List!“ — Und weiter:

## Die Bucklichen.

„Es war eine junge Frau, die an einen alten Ehemann verheirathet war; sie war schön von Gestalt und Gesicht. Der Gatte erlaubte nicht, daß sie auf die Straße ging. Die Frau langweilte sich. Da sagte sie zu ihrer Wirthschafterin: „Geh, vielleicht triffst du Jemand, der uns aufheitern kann.“

Die Magd ging aus und begegnete einem Bucklichen, der eine Pauke und eine Flöte in der Hand hatte. Er tanzte und schlug die Pauke, wenn man ihm einen Lohn gab. Die Magd führte ihn zu ihrer Herrin, es wird ihm zu essen und zu trinken gegeben, es wird ihm wohl zu Muth und er erhob sich, um bei Musik zu tanzen und sich zu drehen. Der jungen Frau machte das Spaß; sie bekleidete ihn mit schönen Kleidern und machte ihm ein Geschenk; dann schickte sie ihn fort.

Seine Freunde und Kameraden sahen ihn und fragten ihn. Und es sprachen zu ihm seine Genossen, die Bucklichen: „Wenn du uns nicht gleich mitnimmst, machen wir die Sache bekannt.“

Als die junge Frau wieder zu ihm sandte, um ihn kommen zu lassen, sprach er zu ihr: „Herrin, meine Gefährten wollen auch kommen, um dir Vergnügen zu machen.“

Sie antwortete: „Sie mögen kommen.“ Sie setzte ihnen vor. Sie aßen und tranken; sie berauschten sich und fielen von ihren Sitzen.

Siehe, da kam der Herr des Hauses. Sogleich stand die Dame auf mit ihrer Dienerin, trugen die Leute in einen anderen Raum, darüber entstand Zank; die Trunkenen erwürgten sich im Zank und starben. Als der Alte, der

Hauswirth, gegessen hatte, machte er sich wieder auf den Weg. Alsbald gebot die Frau ihrer Magd, die Bucklichen hinauszulassen, aber da waren sie todt. Da sagte die Frau: „Geh' geschwind hinaus, hole einen Packträger, er soll aber davon nichts wissen.“

Die Magd begegnete einem Schwarzen und brachte ihn ihr. Diese sagte zu dem Mann: „Wohne mir bei!“ Und nachdem er einige Zeit mit ihr verbracht hatte, sagte sie zu ihm: „Nimm diesen Sack und wirf ihn mit dem Inhalt in den Fluß; dann komme wieder zu mir. Ich werde dir den Lohn dafür geben.“

Der Schwarze that es; dann kam er wieder, bis er Alle, einen nach dem andern weggebracht und in den Fluß geworfen hatte.“ —

„Sieh' und erkenne die Arglist der Frau!“

Als die sieben Tage verflossen waren, von denen die Minister gesprochen hatten, da öffnete der Sohn des Königs den Mund und sprach: „Mein Herr und König, ich bin nicht stumm, sondern ich habe mich nur den Befehlen meines Lehrers Sindbad, des Weisen, gefügt, welcher mir befohlen hatte, sieben Tage lang nicht zu sprechen, weil wir in die Sterne gesehen hatten, ich und mein Lehrer Sindbad. Die anderen Weisen haben auch von dieser Stunde zu dir gesprochen, als einer solchen, die bis jetzt dem Getödtetwerden nahe sein würde, und dies ist diese Stunde.

Nun, mein Herr und König, wisse, daß über dieses Weib nicht das Todesgericht komme, und daß deine Räthe nur gegen sie gestritten haben in der Absicht, mich vor dem Tode zu bewahren. Und du, mein Herr und König, und Ihr Weisen und Fürsten, ich will euch

erzählen. Denn wer kann der Arglist der Weiber widerstehen?“

Und der König und die Fürsten sagten zu ihm: „Erzähle uns davon.“

Er fing nun an also zu sprechen:

## Der Kaufmann und die Schelme.

„Es war einmal ein alter Mann, der einen einzigen Sohn hatte, und er war außerordentlich reich und war gefahren mit Schiffen auf dem Meere und er sagte zu seinem Sohn: „Sieh', mein Sohn, wieviel Geld ich für dich aufgehäuft habe; es giebt keinen Kaufmann, wie wir, geh' nicht auf das Meer.“ Und er nahm ihm einen Schwur ab. Aber er beachtete die Befehle seines Vaters nicht, sondern beschloß, auf dem Schiff zu fahren. Und da er jenseits des Meeres war, hörte er, daß in einer Stadt man namentlich mit Sandel- (Aloe) Holz Handel treibe. Da entschloß sich der Jüngling, nahm das ganze Geld zusammen, das er hatte, und kaufte davon viel von diesem Sandelholz; er füllte davon viele Ballen, und als er in jenem Lande irre ging, stieß er auf böse Menschen, Betrüger. Einer von ihnen eilte auf ihn zu, umarmte und küßte ihn, führte ihn in sein Haus und sagte zu ihm: „Wahrhaftig, du mußt in mein Haus kommen und dort Aufenthalt nehmen!“

Hierauf ging unser Mann heimlich hinaus, um die anderen Betrüger aufzusuchen und sagte zu ihnen: „Hört, ich habe in meinem Hause einen Seemann, kommt, laßt uns Schelmerei mit ihm treiben und sehen, was wir aus ihm machen können.“

So gingen nun die drei, legten drei Goldstücke zu-

sammen und kauften das Sandelholz und räucherten damit im geheimen Gemach. Hierauf setzten sie sich zum Essen und nachdem sie gegessen hatten, sagten sie: „Pfui! welch' ein häßlicher Geruch kommt von dort."

Sie sagten das noch zweimal und sprachen: „Sieh', das kommt von dem, von dem wir sehr viel haben, und von dem wir das ganze Jahr verbrennen."

Da fing der Arme an sein Leid zu klagen. Aber der Herr des Hauses redete ihm zu und sprach: „Sei nicht traurig, ich will dir einen andern Ballen anfüllen mit Allem, was dir wohlgefällt."

In dieser Nacht nun aßen und tranken sie, als sie am Morgen aufgestanden, ging er (der Jüngling) auf den Markt, da fand er zwei von den Betrügern, welche Lust hatten am Würfeln, und begannen über dies und jenes zu disputiren und stellten sich, als kennten sie das Spiel nicht. Jener begann, sie es zu lehren und zu sagen: „Ihr seid schlechte Spieler."

Sie fingen an, ihn zu verhöhnen und sagten: „Wir kennen das Spiel besser als du!"

Aber er sagte: „Ich verstehe es besser zu spielen als ihr!"

„Laßt uns wetten," sprach nun der eine Spieler, „wenn ich den Sieg über euch davon trage, trinkt ihr das Wasser des Meeres, und wenn ihr es seid, der gewinnt, trinke ich es."

Sie wetteten nun, — sie spielten und der Betrüger gewann. In Folge dessen begann dieser Arme auf den Markt wie ein Irrer umherzulaufen, und auf diesem Gang stieß er wieder auf den einen Schelm, der einäugig war. Der Schelm hielt ihn fest, dessen Auge dem seinen glich, und sagte zu ihm: „Du hast mir mein Auge gestohlen."

Jener gab ihm ein Pfand, daß er sich vor den Richter stellen werde. Und wie er nun wieder auf dem Markt wie ein Irrer umherlief und konnte sein Gasthaus nicht wiederfinden, da traf er eine alte Frau; die fing an mit ihm zu reden und fragte ihn: „Was ist dir, warum bist du so verzweifelt?"

Er erzählte ihr seine Geschichte.

Die Alte sagte zu ihm: „Fürchte dich nicht, ich will dir helfen aus Allem."

Was that die Alte? Sie rief einen ihrer Söhne und sagte zu ihm: „Nimm diesen mit dir und führe ihn in die Wohnung des Greises, bei dem sich diese Schelme versammeln, um dort ihre Anschläge zu machen; dabei wird dieser Arme seinen Bescheid hören. Denn wegen alles dessen, das sie am Tage gethan haben, kommen sie in der Nacht zu diesem Greise, der blind ist. Jeder dieser Leute bringt dem Greise Gemüse und Wein; sie erzählen ihm ihre Thaten und er unterrichtet sie in Ränken. Geh' nun dahin (verkleidet oder verborgen) und höre, was sie dem Greise sagen werden und wobei er sie belehren wird."

Er verstand es und that es. Da erhob sich der größte unter den Gaunern, welcher im Besitz des Aloeholzes war, und sprach zu dem Alten: „Herr, ich fand einen Abendländer, und kaum hatte ich ihn gesehen, als ich ihm schon alle seine Ballen mit Sandelholz abgenommen hatte unter der Bedingung, daß ich ihm einen Ballen mit all' dem füllen würde, was er wünschte."

Hierauf antwortete ihm der Greis: „Du hast unklug gehandelt. Denn was wirst du sagen, wenn er zu dir sagt: „Fülle mir meine Säcke mit Flöhen, auf die Weise,

daß die Hälfte aus männlichen, die andere aus weiblichen besteht?“

Der Gauner erwiderte: „So etwas versteht der nicht.“

Der Abendländer hörte und schwieg. Darauf kam der Würfelspieler, welcher zu dem Greise sagte: „Ich habe mit dem Abendländer gewürfelt unter der Bedingung, daß der Verlierer das Wasser des Meeres austrinkt, und ich habe gewonnen.“

Der Greis antwortete ihm: „Du hast unklug gehandelt, denn wenn er zu dir sagen würde: „Verschließe alle Flüsse, die in das Meer fließen und danach werde ich das Wasser des Meeres trinken, was würdest du thun?“

„So etwas versteht der Abendländer nicht,“ sagte der Gauner.

Da kam der Dritte und sprach zu dem Greise: „Ich habe den Abendländer getroffen, dessen Augen ganz den meinen gleichen und habe zu ihm gesagt: „Du hast mir mein Auge gestohlen, und er gab Bürgschaft bis morgen.“

„Darin hast du unklug gethan,“ sagte der Greis, „denn wenn er zu dir sagt: „Reiße dein Auge heraus, ich reiße auch meines aus und wir wollen wägen, denn wenn in diesem Fall dein Auge genommen wird, so bleibst du ohne Augen, während er immer noch ein Auge behält.“

Dieser antwortete dem Greise: „So etwas versteht der Abendländer nicht.“

Der Abendländer hörte alles dies und ging.

Der Besitzer des Sandelholzes suchte ihn auf und sagte zu ihm: „Nun wohl, ich will deinen Sack mit dem füllen, das du wünschest.“

Der Andere antwortete: „Ich komme aus dem Abendland, aus der Stadt Sengilmessa, in welcher es

keinen einzigen Floh giebt, und nun ist mein Wunsch, daß du meinen Sack mit Flöhen füllst."

Der Andere sagte: „Ich werde ihn dir lieber mit Datteln füllen!"

„Nein," versetzte der Erste, „ich will nur Flöhe."

Was thaten sie? Sie gingen vor den Richter, daß er entscheiden sollte, und der entschied, daß er ihm geben müßte, was dieser wollte. So nahm er von ihm den doppelten Werth des Sandelholzes. Der Würfelspieler mußte auch so thun und erhielt von ihm viel, und auch der Einäugige mußte sich von ihm loskaufen." —

„Und siehe," schloß der Prinz, „daß sechs Männer, mehr als ich, nicht den Sieg über eine Frau davontragen können; wieviel weniger ich allein."

Und es freute sich der König sehr über die Weisheit seines Sohnes, und gab Befehl, seine Frau vor ihn zu führen. Die Frau kam.

Der König sagte zu den Weisen: „Was für Urtheil soll gefällt werden über diese Frau, welche gesucht hat, meinen Sohn zu tödten mit den Schlingen ihrer Erdichtungen und den Lügen ihrer Anklagen?"

Die Weisen antworteten verschieden. Die Einen sagten: „Man schneide ihr die Hände ab!" Andere: „Man blende ihre Augen!" Und Andere: „Sie muß sterben!"

Und ihre Entscheidung war, sie zu tödten.

Da sprach die Frau und sagte:

## Der Fuchs.

„Ich gleiche einem Fuchs, welcher in eine Stadt kam, um Hühner zu stehlen; die Einwohner eilten herbei und

verjagten ihn. Er entfloh, konnte aber nicht zur Stadt hinaus, weil er das Thor verschlossen fand. Da sagte er zu sich selbst: „Wenn die Hunde mich sehen, so werden sie mich tödten. Laß mich gehen und mich wie todt hinlegen vor das Stadtthor,“ dann sagte er zu sich selbst: „Sobald das Thor sich öffnet, entfliehe ich.“

Er ging und legte sich vor das Thor, als wenn er todt wäre. Siehe, da kam ein Mann, und sprach, als er den Fuchs sah: „Es ist ein Fuchsschwanz, mit ihm das Haus zu kehren, dann kommen die Hexen nicht dahin.“ Er zog sein Messer heraus und schnitt den Schwanz ab. Der Fuchs ertrug es und lag still.

Da kam ein anderer Mann, welcher sagte: „Es soll ein Fuchszahn gut sein, um ihn den Kindern um den Hals zu hängen.“

Er brach also einen Zahn ab und ging weiter; der Fuchs blieb ruhig und trug es.

Da kam ein anderer Mann, welcher sagte: „Das Herz des Fuchses ist ein ausgezeichnetes Heilmittel.“

Als der Fuchs das hörte, erhob er sich und entfloh, denn er sagte: „das kann man nicht mehr ertragen.“ —

„So sagtet ihr: „Man muß ihr die Hände abschneiden, man muß ihr die Augen ausstechen.“ „Das habe ich ertragen, aber als ihr sagtet vom Tödten, da habe ich mein Gleichniß erzählt vor dem Sohne des Königs, auf daß er mich richte nach seiner Weisheit.“

Der Sohn des Königs sagte: „Es ist nicht gerecht, daß sie sterbe, denn jeder Mensch ringt, sein Leben zu retten vom Tode; darum that sie, was sie that, ihr Leben zu retten. Ich bitte daher jetzt von dem König, meinem Herrn und Vater und von seinen Vezieren, ihr ihre Sünde zu vergeben.“

Und sie verziehen ihr in der That ihre Sünde. Alsdann sagte der König zu Sindbad: „Sage mir, was ich dir geben soll, denn was dein Mund sagt, soll in deiner Hand erfüllt werden.“

Sindbad antwortete ihm: „Ich wünsche nur Eins von dir, das ist, daß du deinem Nächsten nicht thust, was du dir selbst nicht anthust, und liebest dein Volk, wie du dich selber liebst.“

# V.

# Ueber Alter und Literatur der Mischle Sindbad.

---

I. Die Bedeutung des Manichäismus hat nicht aufgehört, als er selbstunterging. Die Literatur, die er von Indien aus vermittelt, ist in vielerlei Wandlungen geblieben. Es ist der vornehmliche Leiter buddhistischer Sagen und Vorstellungen zu den westlichen Völkern gewesen.

Von Barlaam und Josaphat ist schon die Rede gewesen; daß auch die Sage des Secundus ihm seine Einführung verdankt, soll unten versucht werden anzudeuten. Lipsius schlägt seinen Einfluß auf die apocryphischen Legenden zu gering an.

Seine dogmatischen Einflüsse waren geringer wie seine socialen und literarischen. Die Lehren von den Gefahren, die den Männern durch Frauen entstehen, trug er aus dem Buddhismus mit philosophischem Hellenismus vermischt in den Occident und gefiel damit auch in Kreisen, die keinesweges manichäisch dem Principe nach waren.

Auch das, was wir die Sindbadsage nennen, ist so in die weiten Kreise gekommen, in welchen sie gelesen werden.

Ich habe dabei in meiner Abhandlung über Barlaam aufmerksam gemacht, wie eigenthümlich bei diesen Uebertragungen aus dem Indischen vorgegangen ward. Nicht blos das etwa Dogmatische ward in die eigene Ideenweise übersetzt, sondern auch die Namen — wortspielend und nationalisirend vertauscht. Man ging nicht blos buchstäblich zu Werke, — wie etwa moderne Romane, die aus dem Orient entlehnt werden, das orientalische Colorit mitnehmen, sondern man wollte dem Entlehnten ein eigenes originales Gepräge geben.

Das geschah in den christlichen Apocryphen, wo Thomas an der Stelle von Gotama, Scythianus als Sakyamuni erscheint, das geschah in Barlaam und Josaphat, wie ich meine auch in Secundus, zumal auch in der Sindbadsage.

Nur Sindbad (Sindubadjâja) hat etwas vom alten Namen enthalten — und heißt „der indische Weise.“ —

Aber zu dieser Beobachtung giebt vor allen Dingen die hebräische Erzählung „Mischle Sindbad“ Gelegenheit.

Sie ist von den östlichen Recensionen die einzige‘ welche Personen und Ortsnamen mittheilt, was im Syntipas fast gar nicht der Fall ist.

Ich sehe in ihr die nächste, wenn auch nicht sehr vollkommene Uebertragung aus dem syrischen Texte, in welchem zuerst die Bearbeitung der buddhistischen Sage enthalten war.

In dem Gebiete des syrisch-byzantinischen Staates, wo die religiöse Bewegung des neupersischen Staates an-

grenzte, da fand sich auch die Fabrik jener manichäischen Arbeiten, welche aus dem Buddhismus übertrugen.

Dort lernten auch die Juden dieselben kennen.

Es war kein geringes geistiges Leben, das dort die Juden bewegte.

Nicht blos ein ungemeines theologisches Schaffen, aus dem Talmud und Midrasch empor stiegen, sondern der Volksgeist ward lebendig in der Bildung und Sage der griechischen und syrischen Nachbaren.

Im byzantinischen Reich aus althebräischen und syrischen Anfängen entwickelte sich die liturgische Dichtung, in welcher R. Elasar Kalir hervorragt[1]).

Ich habe mit Recht dem zweiten Targum zu Esther eine Art apologetischer Tendenz zuschreiben dürfen. Das Akrostichon, das sich von Salomo (dem Sohne Davids) darin enthält, ist wie ein Gegenstück zu den Akrostichen Christi (dem Sohne Davids)[2]).

Es haben jüdische Dichter sich des Stoffes von Barlaam und Josaphat so gut wie der Thiersage bedient.

So nahm auch ein unbekannter Autor Gelegenheit, die Sage von dem Sohne des Königs, den seine Mutter verfolgte, für das jüdische Publikum zu bearbeiten.

Keine andere östliche Version hat außer dem Namen des Königs, um den es sich handelt, auch die Königinnamen. Wie wir oben gesagt haben, steht בבור für das persische בבר (der Tiger), das gefürchtete indische Thier

[1]) Ich kann einstweilen immer noch mich auf meinen Aufsatz über „Kalir“ in Fränkels Zeitschrift (1851.) berufen.

[2]) Vgl. Targum Esther zum „Buche Esther“. Mit sachlichen und sprachlichen Anmerkungen herausgegeben. Leipzig und Berlin, 1855. (Auch in Literatur und Geschichte.)

zumal Bengalens, dessen Fell die indischen Könige bei der Krönung tragen (Sanscrit: vyaghra); seine Frau wird genannt Varia, der Panther, was auf ein ähnlich Gleichniß zurückweisen könnte, wie der Rahmen von Pantschatantra. Die zweite Königin dürfte dann den Fuchs darstellen, mit dem sie sich selbst vergleicht. Dort verleumdet er den Freund, hier den Sohn. Dort wird freilich der Freund getödtet, hier aber der Sohn gerettet durch Schweigen. Von בבור hat der berüchtigte Sultan Baber, Babur (gel. 1483) seinen Namen. Die Deva's in der Buddhasage empfangen das Kind auf einem kostbaren bunten Tigerfell. (Hardy, Man. p. 148.) Im Daçakamâra Caritam (Weber, Ind. Streifen. 1. 342) raubt eine Göttin in Gestalt eines Tigers (Tigerin) einen Prinzen.

Bei der Wahl der Weisen heißt es, man habe von hundert zuletzt sieben gewählt und diese sieben werden genannt; aber eine Verwirrung herrscht doch, denn Sindbad eingerechnet sind es acht, da sieben erzählen, während Sindbad fehlt. (cf. v. 157 etc.)

Die Stelle ist nachgeahmt der Erzählung von Buddha. In dessen Legende wird erzählt, daß 108 Gelehrte gesucht wurden, von denen acht gewählt waren zur Erforschung seines Geschickes. Diese heißen Rama, Dhaja, Laksana, Jati, Manta, Bhoja, Suyama und Sudanta.

An deren Stelle etwa erscheinen im M.S. die sieben Namen der Weisen, die alle griechisch sind, nehmlich außer Sindbad Hippokrates, Apulejus, Lukianos, Aristoteles, Virgil und Homer. Möglicherweise hatte die Quelle von M.S. einen ausgelassen — etwa durch das ähnliche Hippokrates Sokrates — und M.S. erzähltc von sieben, Sindbad eingeschlossen.

Wenn — wie ich vermuthe — die Lesart von Apulejus und Lukianos richtig ist, so erkennt man, daß die erste Bearbeitung, aus der M.S. entlehnt hat, etwa im 4. Jahrhundert entstanden sein mag, in dem die beiden Autoren noch in lebendiger Erinnerung waren.

Die Namen selbst bezeugen eine griechische Feder.

Daß Aristoteles dabei eine besondere Rolle spielt, ist nicht auffallend, er soll Alexander bis zum dreizehnten Jahr erzogen haben — aber wenn er zumal gegen die Frauen als der erste Zeuge auftritt, so erinnert dies an die mhd. Erzählung, in welcher der große Weise aus Liebe zu der Phyllis, vor der er Alexander warnt, sich von ihr als Pferd satteln läßt. Aristoteles flieht aus Aerger über den Spott, den er erfuhr und schreibt ein

„ein michel buoch und schreip daran
was wunderliche liste kan
Daz schoene ungetriuwe wip.“

M.S. hat diese Namen nicht erfunden, sondern sicher aus einem griechisch-syrischen Urtext entnommen. Es hat auch allein den Namen des Königs in des Löwen Spur, nehmlich כיסרא, besser כסרא, syrisch ebenso oder כסרוא (vgl. Castelli. p. 104).

Daß M.S. älter ist und in das byzantinische Reich gehört, bezeugt, daß es allein den Fluß פישון hat, der von Josephus und dem Targum für den Ganges gehalten ward. Der Cod. Lond. hat das so wenig verstanden, daß er נחל קישון gesetzt hat. Auch die Namen בצרה (für Bochara), כלנה (für Kulna) sind nach Vorbild der Schrift umgewandelt.

Besonders lehrreich ist der Name אלפרוק, der sicher Holofernes bedeutet, den aber nicht der hebräische Be-

arbeiter, sondern schon die syrische Quelle enthalten haben muß.

חלי, die Milchstraße, was M.S. allein in dieser Form hat, stammt aus der Bildung der Manichäer, wie oben bemerkt ist, als στύλος des Lichtes.

Der Name Papagei oder Papagallo entscheidet nichts, auch wenn griechisch παπαγάλλο vorkommt. Die bekannten Vogelnamen haben am Ende die Abschreiber nach ihrer Benennung wiedergegeben. Es wird טוכי Tuki als Suka ursprünglich gestanden haben.

Interessanter ist, daß in der siebenten Erzählung, was doch an sich irrig ist, ein Hund genannt wird. Es stammt aus dem syrisch-talmudischen כלבית, der als Ichneumon ein Feind des Krokodiles ist und den die alten Autoren einem Hunde ähnlich nennen. Dies hat M.S. in seiner Quelle gefunden und nicht als Wiesel den Ichneumon, sondern als Hund erklärt.

Sehr zu beachten ist, was der Abendländer in der Geschichte der Schelmen erzählt, er sei aus dem Abendland, aus der Provinz סנגילמיסה, Singilmesa, Segelmassa, was die Eingebornen heute Sudschil oder Sedschilmasa aussprechen, einst allerdings der Hauptort eines besonderen Reiches und noch immer handeltreibend mit Kameelen, Pferden und Datteln, die nach Timbuktu und sonst nach dem Süden gesandt werden. (Vgl. Graberg v. Hemsö: Das Sultanat Moghrib el Aksa, übersetzt von Alfred Reumont. Stuttgart, 1833. p. 42.) Die Stadt war bei weitem älter als der Islam und die muhamedanische Eroberung. Der Name selbst stammt aus dem Alterthum. Massa ward schon in der klassischen Zeit hier ein Fluß genannt. Der Name Siga, Saga ist desgleichen alt. Bei der Stadt Sagapola entsprang der Zebus, der heutige Sus.

Auf eine jüngere Zeit als den Koran braucht diese Notiz nicht hinzuweisen[1]. —

Ueber die Zeit der Abfassung haben wir nur weniges zu vermuthen. Die Quelle, aus der M.S. und die andern Versionen geschöpft haben, kann — als aus mannichäischer Absicht hervorgegangen — nicht vor dem vierten Jahrhundert gearbeitet sein. In jenen Tagen ging auch die Erzählung von dem Schicksal des Crispus, des Sohnes Constantin des Großen um. Es war ein ausgezeichneter Jüngling; seine Stiefmutter Fausta hatte ihn verklagt, wie Phädra den Hippolyt — und der Vater hatte sich hinreißen lassen, ihn zu tödten. Diese Geschichte ist zuerst von dem feindlich gesinnten Zosimus erzählt worden, war aber allgemein berichtet; Zonaras hat dies weitläufig ausgeführt. (Vgl. Cellar. zu Zosimus. II. 29.) Je mehr dies bekannt sein mochte, um so interessanter ist, daß die occidentalischen Versionen, die für ihre Erzählungen neue Namen gewählt haben, nie den König Constantin, wohl aber Diocletianus genannt haben.

Dem Mischle Sindbad fehlt es nicht an Eigenthümlichkeiten, welche den jüdischen Verfasser verrathen. Nicht blos Sprachformen, welche an Citate der h. Schrift erinnern; er verändert nicht die Erzählungen in hebräische Mährchen,

---

[1]) Sengelmann (Das Buch der sieben weisen Meister. p. 10) brauchte auch in מוסק ועמבר gar keinen Zwang für eine arabische Quelle finden; bei den Griechen war beides in ähnlichem Gebrauch früher und später. Schon im Euchologium kommen *μόσχος* und *ἄμπαρ* neben einander vor. (Vgl. Du Cange, Gloss. Graecit. p. 957 und sub. voce Ampar.) Es waren ja beides indische Produkte, die von Indien von jeher ausgeführt wurden. Ihre Erwähnung zeigt in ihrem Zusammenhang grade auf die indische Quelle.

aber er hat doch nicht vergessen, einige Gleichnisse aus der Schrift von Absalom anzuführen, die an Auslegungen des Midrasch erinnern. Er läßt den Jüngling in der Wüste zwar seinen Gott anrufen, aber er spricht nur אלוהי, nicht etwa יהוה. Es ist auch sein Schluß nicht zu übersehen. Es ist eben der Jude, der geduldet zu werden trachtet — in den justinianischen oder späteren byzantinischen Zeiten, um so mehr — wenn er als Mittelpunkt dessen, was Sindbad sich wünscht, aussprechen läßt: „Was du nicht willst, daß dir geschehe, thue keinem Andern, und liebe dein Volk wie du dich selber liebst." Eine Antwort, die eigentlich wenig paßt, denn es war in der Geschichte vom Volk nicht die Rede, sondern nur vom Sohn — und Sindbad kam gar nicht in die Lage, die Nächstenliebe geltend zu machen. Auch fehlt, was vorangehn sollte, daß er Gott von ganzem Herzen lieben soll; aber der hebräische Autor wollte darin eine stille Bemerkung für sich und sein Volk machen.

Es ist im Stil des Autors keine besondere Schönheit — aber er unterscheidet sich von manchem andern neuhebräischen Stil durch Einfachheit. Er will aus den Erzählungen nichts Besonderes machen, er giebt sie meist wieder wie er sie fand. Seine Erklärungen der Gleichnisse sind oft verkehrt, aber auch hierbei — glaube ich — hat er manches entlehnt. Im Vergleich mit Syntipas erscheint er kürzer, weniger künstlich und mehr sachlich gefärbt. Er will weniger ein Bearbeiter, wie ein Uebersetzer und Wiedererzähler sein, der nur hier und da sich einmal erinnert, daß er in der Sprache Israels schreibt.

II. Die Ausgaben der M.S. sind seltener geworden wie die Handschriften. Man citirt die Ausgaben von Constantinopel 1517. Diese älteste Ausgabe war in der Bibliothek von D. Oppenheimer (O. n. 848), aber wenige haben sie gesehn. Sogar J. Chr. Wolf (1. 1752. p. 932) hat eine Ausgabe aus Venedig 1544 citirt, die es nicht giebt, da in der Collection, die 1544 erschienen ist, M.S. nicht enthalten ist. Er giebt noch eine Venezianer Edition an, die 1608 erschienen ist. Verehrte und gelehrte Freunde haben mir keine Ausgabe vermitteln können; erst Dr. A. Berliner, der sie wohl aus Italien mitbrachte, verschaffte mir die Sammlung kleiner Schriften, deren Druck in Venedig vom 12. Adar 1543 in der Druckerei von Juan Degara begonnen und von Nissim Schuschan edirt ward. Seite 24 befindet sich M.S. Nach langer Mühe und Umfrage war das mir eine große Freude. Die Ausgabe ist besser wie die Handschriften, die mir zu Gesicht gekommen sind. Ich habe damit vergleichen können die zwei Wagenseil'schen Handschriften in der Leipziger Stadtbibliothek, die Delitzsch vor nah fünfzig Jahren beschrieben hat; sie tragen jetzt die Signatur 4. 24 und 4. 34, sie haben unter der Verbesserung Wagenseils mehr verloren als gewonnen; ich habe das, was lehrreich sein könnte, in den Anmerkungen zum Texte angegeben. Falconer benutzte (Asiatic Journal. 35. p. 172. not.) eine Handschrift von M.S. aus dem British Museum, welche für mich Revd. A. Bernstein in London zum großen Theil verglichen und copirt hat.

Ihr Werth ist nicht groß. Sie ist ungenauer als der Druck von Venedig und die Leipziger Handschriften. — Steinschneider gab mir zur Benutzung eine jüngere defecte Handschrift, die am meisten dem Drucke glich.

Carmoly berichtet in der Einleitung zu seiner Uebersetzung, daß er alle drei Ausgaben vor sich gehabt hat, auch die erste, von der auch ein Exemplar in der Bodeijana ist. Er macht darauf aufmerksam, daß die von mir benutzte Venetianer ein Abdruck derselben sei. Dazu hat er aus der Bibliotheque nationale zwei Handschriften benutzt. Die eine trägt n. 500 der hebräischen Codd. und ist ein kleiner Band in 8. Man kann nicht behaupten, daß seine Uebersetzung irgend ein wichtiger Moment darbietet, welches aus seinen Hülfsmitteln genommen wäre. Sie tritt an Werth hinter die von H. Sengelmann zurück, obschon er diese bereits benutzt hat. Es war mehrfach der Anlauf genommen worden, den hebräischen Text herauszugeben, so von Groddeck, wie Wolf berichtet (1. 931)[1]. Ein gelehrtes Mitglied der Sorbonne, Piques, hat an Groddeck manches geschrieben über M.S., was große Confusion verräth, wie er auch vermuthet, daß Sendabar Name eines Ortes und Landes sei. (Wolf. 4. 935.) In den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts wollte ein junger französischer Orientalist die M.S. herausgeben (cf. Loiseleur Desl. p. 84. not.), aber es kam ebensowenig dazu, als es Sengelmann ausgeführt hat, der bereits an Carmoly wegen Kenntnißnahme der Ausgabe von Constantinopel geschrieben hatte. (Sengelmann. p. 28; Carmoly. p. 44.)

Es ist eine treffliche Bemerkung, die Dunlop hat (Gesch. der Prosadichtungen. ed. Liebrecht. p. 196), in welcher er die hebräische Version für die älteste Gestalt hält, in der die „sieben weisen Meister“ jetzt enthalten

[1]) cf. S. de Sacy, Notices et extraits. 9. 415; Loiseleur. p. 82.

sind; doch scheint er M.S. selbst nicht gesehen zu haben. Es ist viel darüber von Andern nachgeschrieben worden, da die Wenigsten, die es literarhistorisch citirten, es im hebräischen Original vor sich liegen sahen. Loiseleur Deslongchamps (les fables Indiennes. p. 84 not.) bedauerte seine Unkenntniß der hebräischen Sprache. Adelbert v. Keller (Les Romans di sept. Sages. p. XX) kennt es nur aus Anderer Bericht. In „Diocletians Leben", wo er es mit Recht ein sehr wichtiges Glied in der Entwickelungsgeschichte dieser Dichtung erklärt, hat er besonders Loiseleur benutzt (p. 11). V. d. Hagen (Gesammtabenteuer. 1. CXIV) überliefert weiter die nicht untersuchte Bemerkung, daß sie im 12. Jahrhundert verfaßt ist. Selbst Benfey war bei Abfassung seines eindringenden Artikels (in den Melanges Asiat. 3. 192 not.) der hebräische Textdruck nicht zugänglich. Er citirt ihn auch nur im Pantschatantra (I. 12. not.) nach Silvestre du Sacy. Dasselbe hat auch nur D'Ancona (libro dei sette savy. p. XV) zu thun vermocht, und auch Comparetti (Ricerche intorno al libro di Sindibad. Milano, 1869. p. 3) scheint nur Sengelmann benutzt zu haben. Die Meinung, daß M.S. aus dem Arabischen übersetzt sei, würde er sonst schwerlich getheilt haben. Dies muß auch von Landau gesagt werden, welcher (Die Quellen des Decameron. Wien, 1869. p. 12) den Hebräer nur einen Uebersetzer aus dem Arabischen nennt.

Wie dem auch sei — auch trotz manchem Tadel, den man ihm nicht ersparte, war Sengelmanns Uebersetzung für die Meisten alleinige Unterlage. Was den hebräischen Text betrifft, begnügte man sich mit literarischen und bibliographischen Notizen, die man vorfand; um so mehr darf ich hoffen, eine freundliche Auf-

nahme zu finden, wenn ich den hebräischen Text sammt meinen Anmerkungen publicirte. So unvollkommen — immer mag sie willkommen sein.

---

Fassen wir zusammen, welche Vorstellung ich mir von dem Zustande des M.S. mache, so ist er nach dem in der Einleitung und hier Entwickelten in Kürze folgender.

Die Arbeit hat indisch-buddhistischen Ursprung; sie schließt sich an Asoka an. Der Umstand, daß er ein eifriger Bekehrter zum Buddhismus geworden, für den auch eine Apologie desselben nöthig war — und die Geschichte von Kunala beweisen dieses. Sie kann nur im 3. Jahrhundert v. Chr. entstanden sein — wenn eine indische Urschrift vorhanden war.

Eine syrische Bearbeitung ist unter manichäischem Einfluß mit persischem Gemisch nach Brauch der Zeit etwa im 4. Jahrhundert n. Chr. entstanden.

Die hebräische Bearbeitung trägt den Stempel der byzantinischen Zeit und hat ein griechisch-syrisches Vorbild.

Die Abschriften, welche dem gedruckten Text zu Grunde liegen, sind wohl in Italien geschrieben.

---

## Sachlicher Index.

חטוב v. 375. (cf. חטבה) Kissen, Buntes.
כף על כף v. 52.
מהחלותים v. 704.
מוּסק v. 80. Moschus.
מטטה v. 221 (statt מסטה) מטאטא. Besen. cf. v. 714.
סיגלמסה Sigilmessa. v. 694.
סנדל v. 675. Sandelholz. v. 692. 698.
סכרי v. 438. Zucker. Alle europäischen Namen stammen aus Indien; pers. sakar, arab. sukkar. Lassen, Ind. Alterth. 1. 270 not.
עמבר v. 80. Ampar, Ambra.
פיל v. 329. 330. Elephant. פיוסים v. 389.
פלפלים Pfeffer v. 282, oder vielmehr פפלים, das indische pippali, woraus πέπηρι der Pfeffer stammt. Neupersisch und arabisch Fiefil. Lassen. 1. 278.
פפגאל v. 209. 214. 219. 225. 227. 229.
פרדס v. 399.
ראי v. 221 = מראה. Wie dies für Spiegel gebraucht wird, so dieses.
חלי v. 109. Milchstraße.
שד v. 336. Rakschasa. 340. 341. 346. 546. 549. 551. 552. 553.
שועל v. 707. 713. 715. 717. 718.
קוביא v. 653.
פחוותים v. 704.
פרעושים v. 679. Flöhe. 694. 695.

---

## Inhalt der Eigennamen.

# VI.

## Der Philosoph Secundus.

(Griechischer Text und Deutung.)

---

Es kann keinem Zweifel mehr unterworfen sein, daß die Sage von dem schweigenden Königssohn — einen Sieg vorstellen soll des buddhistischen Schweigens über die Macht der Sinne überhaupt.

Das Weib bildet den Feind ab, als welchen sich die Sinne offenbaren. Die Philosophie der Dhyana überwältigt die Frau. Sie ist die einzige Möglichkeit — so lehrt die Geschichte — mit ihr zu ringen; ohne sie ist sie unüberwindlich.

Solcherlei Lehre, welche die Sindbadsage enthielt, war die Ursache auch der Verbreitung derselben in weite Kreise westlicher Völker.

Eine Karrikatur derselben stellt auch die Erzählung von dem Philosophen Secundus dar, auf deren verschiedene Texte neuerdings hingewiesen[1]) worden ist,

---

[1]) Vgl. Eug. Revillout, „vie et sentences de Secundus" d'aprés divers manuscrits Orientaux. Paris, 1873.

Joh. Bachmann, Secundi Philos. Taciturni vita ac sententiae. Berolini, 1887.

die aber mit der „Prinzenerzählung“ noch nie verglichen ist.

Da ist, wie es in den verschiedenen Texten heißt, (ich lege zumal den griechischen zu Grund) ein Philosoph Secundus. Dieser war der Sohn guter Eltern. Als er noch klein (μικρός) war, schickten sie ihn in die Ferne (nach dem aeth. Text nach Athen und Berytus), um unterrichtet zu werden. Noch während seines Unterrichtes starb sein Vater. Er lernte viel, zumal aber, daß jede Frau unkeusch (πόρνη) und nur die in der Verborgenheit lebe, müßig sei. Das wollte er untersuchen, ob es wahr sei. Er kehrte nun als Mann in sein Vaterland zurück, wie ein Anhänger des Diogenes aussehend, einen Stock und Bettelsack in der Hand mit ungeschorenem Haupt und Bart. Keiner der Einwohner erkannte ihn, auch nicht die eigene Mutter. Und diese wollte er zum Gegenstand seiner Untersuchung machen. Er wollte diese zu verführen suchen. Er schickte also ein Mädchen, der er Geld versprach, zu seiner Mutter, vorgebend, daß er sie liebe. Das Mädchen war zufrieden — als aber die Mutter nicht wollte [1]), versprach er der Kupplerin

---

Joh. Bachmann, Das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus des Schweigsamen. Nach dem Aethiopischen und Arabischen. Halle, 1887.

Den griech. und latein. Text habe ich zumal benutzt aus Orelli, opuscula Graec. veter. Sententiiar. Lips., 1819. tom. 1. 208. Anderes ist zur Zeit erwähnt.

[1]) In der aethiop. und arab. Uebersetzung führt die Frau zuerst die Magd mit dem Namen Kora an, was Bachmann und Andere nicht deuten können. Gewiss ist es ein Schmähname, nehmlich meretrix, mittellat. curia, griech. (cf. Meursius, Gloss. und Du Cange Gloss. Graec.) κοῦρβα, was slav. als

noch mehr Geld — bis sie endlich die Frau überredete, daß sie ihn des Abends heimlich empfangen und seine Wünsche erfüllen wolle. Dies geschah. Aber er enthielt sich ihrer, und erst als beim Hinausgehen sie zu ihm sagt: Thue doch, was du von mir verlangt hast, — da sprach er: Nein, ich bin Secundus, Dein Sohn! Da konnte sie die Schande nicht ertragen und tödtete sich selbst. Er aber legte sich von da an unverbrüchliches Schweigen auf.

Diese Geschichte wäre ganz geschmacklos und salzlos, wenn man nicht eben in ihr blos die Verzerrung des Gedankens erkennete, von welchem die Prinzensage voll ist. Man muß nur die seltsamen Vorgänge betrachten, welche geschildert werden. Der Philosoph, der als Kind in die Ferne gebracht ist, kehrt nur nach Hause zurück, um seine Mutter darin auf die Probe zu stellen, daß er sie verführen will. Diese Mutter kann nicht mehr jung gewesen sein[1]). Im Alter von etwa fünf- oder sechsunddreißig Jahren (τέλειος) stand er, als er heimkehrte. Erst heißt er ein Pythagoräer. Er geht aber wie ein Anhänger des Diogenes als Kyniker einher mit Stab und Sack[2]) — und doch hatte er sehr viel

---

Kyrwa, Kurva vorkommt und mit dem Goth. hors und den verwandten und bekannten Namen für solche eins ist. Solche Namen verbreiten sich überall. (Dadurch wird Bachmann, p. 19 ergänzt.)

[1]) Er war zwölf Jahr nach der äthiopischen Erzählung, als er in die Ferne geschickt wurde und hatte 24 Jahr Unterricht. (Der Araber hat ungenau nur 20). 35 oder 36 bildeten den τέλειος ἀνήρ (vgl. meine Schrift „der Phönix und seine Aera.“ p. 33).

[2]) An βάκλον und μετάτον brauchte Revillout gar keinen

Geld, um die Kupplerin zu bestechen. Ob Jemand als Cyniker wirklich so hinreißend aussah — um Frauen zu verführen, das kann man ununtersucht lassen. Die Mutter nimmt sich das Leben, obschon doch die Sünde unvollendet blieb. Er war ja viel schuldiger — und das Resultat seiner Untersuchung war nichtig. Denn wäre seine Mutter eine *πόρνη* gewesen, hätte sie sich nicht ermordet und er hätte, selbst wenn sie fiel, doch Beweise haben können, daß Andere sich so schnell nicht überwinden ließen, als die Wittwe.

Aber nach dieser wörtlichen Deutung der Geschichte ist sie nicht zu beurtheilen.

Vielmehr ist sie eine Verzerrung der Rahmenerzählung der sieben Meister und der in ihr liegenden buddhistischen Lehre. Ein Grieche — und wahrscheinlich ein mänichäischer, hat die buddhistische Erzählung grade so gräcisirt, wie dies mit Barlaam und Josaphat der Fall war — griechische Namen und Formen an die Stelle der buddhistischen setzend — aber nicht in so geschickter und gebildeter Weise, als dies in jenem Werke der Fall war.

Wir wollen dies im einzelnen nachzuweisen versuchen.

Der Philosoph, welcher viel gelernt hat, beschäftigt sich vor Allen mit dem Satz, daß alle Frauen unkeusch sind. Das mußte sehr seltsam erscheinen, wenn nicht darunter verstanden wird — wie es Buddha zumal lehrte, daß die Gesammtphilosophie eines Menschen die Ueber-

---

Anstoß zu nehmen (p. 33), das waren gewöhnliche Formen im byzantinischen Griechisch, wie er sich aus Du Cange überzeugen konnte.

wältigung der Sinne bedeutet, als deren Inbegriff die Frau angesehn wird. „Größer ist die Gefahr," heißt es in der Sutra der zweiundvierzig Sätze, „der durch Weib und Kind und Reichthum und Haus Gebundenen als die Gefahr eines im Gefängniß in Ketten und Fesseln befindlichen Mannes." „O Çramanas, sagte Buddha, schauet die Weiber nicht an. Begegnet ihr einem Weibe, schauet es nicht an; habet Acht und sprechet nicht mit ihr. Sprecht ihr, so denkt: Ich bin ein Çramana; ich muß in der verderbten Welt wie ein von Schlamm nicht befleckter Lotus leben." (Köppen. 1. 352. 53.)

Nur aus derselben Ansicht, in welcher das Weib die Sinnlichkeit repräsentirt, hat der Manichäismus mit seinen verwandten Sekten im Gegensatz zum Evangelium die Verdammung der Frau und der Ehe angenommen. Die Severianer und verwandten Sekten lehrten (Epiphan. Haeres. II. cap. 45. ed. Oehler. p. 206), daß die Frau das Werk des Satans sei — ganz wie es die Töchter Dud's und Mara's sind, welche den Prinzen Siddharta zu verführen trachten. „Die, welche heirathen, treiben gleichsam des Teufels Werk"; nicht viel Anderes sagte Buddha zu Ananda, als er sich schwer von seiner Geliebten trennt. Mani lehrte, daß der nicht in die Religion eintreten kann, welcher sich der Ehe und des Umgangs mit Frauen nicht entschlägt. (Vgl. Flügel, Mani. p. 95.) Daher alle buddhistischen Çramanas die Einsamkeit und Ehelosigkeit treiben müssen. Aus Augustin (Contra duas Epistolas Pelag. Opp. ed. Migne. 10. 615) wird bestätigt, „daß die Manichäer die Ehe dem Fürsten der Finsterniß zuschreiben" (vgl. Aug. de More Manich. ed. Migne. 1. 1373). Aus pythagoräischem Einfluß stammt es, wenn Apollonius von Tyana jeden Umgang mit Frauen ver-

schmähte (Phil., Leben des Ap. 1. cap. 13) und wenn die Essäer, wie Josephns berichtet (Jüd. Krieg. II. cap. 8. 2), „sich vor der Ueppigkeit der Weiber scheuen und sich überzeugt halten, „daß keine die Treue für einen Mann bewahre.“ Es ist eine alte theologische Fabel gewesen, daß Christus ein Essäer gewesen, aber das glaube ich, daß Judas ein solcher war; daraus sein Abscheu vor der Berührung Christi durch Maria Magdalena und in Folge dessen sein Abfall von seinem Herrn[1]). Christus und seine Lehre heiligen vielmehr Frauen und ihre Ehe. Grade im Gegensatz zu Buddhisten und Manichäern haben die Frauen im Christenthum und im Evangelium an sich zumeist ihre Freiheit gewonnen.

Freilich haben sich diese frauenfeindlichen Vorstellungen in die griechische Literatur eingedrängt. Je philosophischer die Griechen wurden, desto weiberschmähender. Athenäus citirt ein Wort des Aristophanes und zwar zwei Mal (lib. 9. p. 367. 68):

„πάσαις γυναιξὶν ἐξ ἑνός γε τοῦ τρόπου
ὥσπερ παρόψις μοιχὸς ἐσκευασμένος“

Stobäus hat in seinen Sermonen eine Legion von Sätzen gesammelt, in welchen Dichter und Philosophen Böses gegen die Treulosigkeit der Frauen sagen. Menander sagt:

„Ganz unzuverlässig ist des Weibes Art.“

---

[1]) Vgl. meinen Sunem. 1883. Fabricius hatte Recht, als er auf den Satz im apocryphischen Evangelium des Andreas achtete (Cod. apocryph. N. Test. 1. 470), wo es heißt: „neque vero nos nuptias evertimus aut vetamus cum ab initio Deus masculum jungi praecepissit et foeminam. Verum incesta potius damnanus.“ Denn, sagte er, sonst finden sich manichäische Meinungen vorherrschend.

„Ein unsterblich, wenn auch nöthig Uebel ist das Weib.“
„Nicht leicht ist zu erreichen eine gute Frau.“

Namentlich schöpft er aus Euripides, der sagt:

„Wer aufhört, von der Frau Böses zu sagen,
Thut's aus Elend, nicht aus Weisheit.“

und an anderer Stelle: „Nicht Mauer noch Gold, noch was du sonsten denkst, ist so schwer zu bewahren, wie ein Weib.“ (Vgl. Stobäus. tit. 68. ed. Gaisford. 3. 21 und Tit. 73. p. 51 etc.)

Alle diese Sätze stammen aus der crassen Selbstgerechtigkeit der orientalischen Weltanschauung, wo die Männer, die in allem — auch wo sie das Weib mit Recht anklagen — selber doch die Schuldigen sind.

Im Syntipas wird von einem Mann erzählt, der sich nirgends niederlassen und sich nicht verheirathen will, bevor er alle Ränke und Tücke der Weiber kennen gelernt hat (n. 17 siehe unten). So verließ er sein Vaterland und durchzog Stadt und Land. Ein Mann sagt zu ihm: „Du giebst dir umsonst Mühe; du wirst sie nicht ergründen.“ Während vierzig Tagen und Nächten schrieb er alle Laster der Frauen, die er wußte, auf. Aber ein edles Weib zeigte ihm, daß er noch gar nichts wisse. Da warf er alle seine Schreibereien weg, kehrte heim und nahm ein Weib.

Solche Proben, wie sie Secundus anstellen will, kommen oft in Sagen vor.

In den Gesta Romanorum wird erzählt, daß ein Laie von einem Cleriker oft gehört, daß die Weiber nicht im Stande seien, ihre Geheimnisse zu verbergen — und macht mit seiner Frau die Probe, welche aber nicht besteht. (n. 125.)

Interessant ist die Probe, welche ein Kaiser mit seiner Frau vornimmt. Sie hatten sich Beide gegenseitig gelobt, daß wenn Einer von ihnen stürbe, der Andere sich selbst tödten wolle. Der Kaiser geht auf Reisen und sendet seiner Frau einen Boten, der erzählen solle, er sei gestorben. Die Frau will sich das Leben nehmen, kommt aber beim Sturz vom Berge nicht um's Leben. Sie will es zum zweiten Mal versuchen, da verhindert es ihr Vater. Sie bleibt nun leben; als ihr aber offenbar wurde, daß ihr Mann noch lebe und sie nur prüfen wollte, verweigerte sie, seine Gattin ferner zu sein. (n. 6.)

Auch diese Probestücke scheinen ihren Anklang im buddhistischen Indien zu finden. Ein Brahmane (vgl. Avadan. 3. bei St. Julien. 1. 15) von großartigen Gaben hat Alles gelernt; er durchzieht die Welt, um zu beweisen, daß Alle geringer seien wie er. Er sprach: „Wer kann auf der ganzen Erde mich überwinden.“ Da kam Buddha und demüthigte ihn durch die Weisheit, den Leib zu überwinden und machte ihn zu seinem Anhänger. Eine ähnliche Fabel wird Avadan. n. 62 (1. 213) erzählt: Ein Brahmane dünkte sich klüger als alle Menschen. Er hatte gelesen und nichts entging seinem Wissen. Er zog überall umher, um Klügere zu suchen. Er trug eine Fackel in der Hand und sprach: „In der Welt sind Alle dumm und in Finsterniß gehüllt und haben Augen und sehen nichts. Ich werde sie erleuchten.“ Da kam Buddha und demüthigte ihn, „denn Alles Wissen,“ sprach er, „womit ihr Ruhm sucht, hat nicht den Werth eines Atoms.“

Die Weise, durch welche der Philosoph seine Mutter unbekannter Weise zu verführen trachtet, und zwar durch

eine Kupplerin, erinnert an manche Geschichte aus der Sindbaderzählung. In der Geschichte von der weinenden Hündin ist eine Kupplerin, die bestochen wird, die Botin der Verführung. Dasselbe ist in der sechsten Erzählung vom verbrannten Mantel der Fall. Ebenso ist eine Kupplerin thätig in der Erzählung vom verkleideten Jüngling. Diese Kupplerinnen thun dasselbe, was die Magd (παιδίσκη) auf das Geheiß des Secundus thut.

In der Sindbadsage will eine Stiefmutter den Sohn verführen und der Sohn spricht: „Wie kann ich mit dir sündigen, du bist ja meine Mutter.“ Hier sucht der Sohn scheinbar die Mutter zu verleiten zu dem, worüber dort die Stiefmutter Klage erhebt, als sie sich abgewiesen sieht. Die Mutter des Secundus gleicht aber nicht den Frauen, welche Rache üben durch gegenseitige Anklage. Sie hätte es ja thun können und hätte Zeugen gehabt, welche die Absicht des Secundus, zu buhlen, bezeugen konnten, da er doch Geld gab.

Die Geschichte bezeugt offenbare Verwandtschaft mit Historien aus den apocryphisch-manichäisch angehauchten sogenannten Thaten der Apostel.

In der Geschichte des Andreas[1]) (cap. 6) kommt ein gewisser Sostratus zum Apostel und klagt ihm, daß seine Mutter ihm nachstelle und wolle, daß er mit ihr buhle. Als er es abgelehnt, ist sie zum Proconsul gegangen, um das Verbrechen auf ihn zu wälzen. Er wolle aber eher sterben, als den Mund aufthun, um nicht das Verbrechen der Mutter zu enthüllen. Der Jüngling wird in der That vor Gericht gestellt.

[1]) Fabric. Cod. Apocryph. 1. 461.

Die Mutter klagt ihn an, er habe, mütterliche Pflicht vergessend, ihr Gewalt anthun wollen; der Sohn, darüber befragt, schweigt und läßt sich schweigend in den Fluß stürzen. Da mischt sich Andreas ein, — läßt die Erde beben und donnern. Die Mutter verdorrt und stirbt; der Proconsul bekehrt sich.

Eine ähnliche Geschichte[1]) wird in den Akten des Johannes von einer Wittwe Prokliana mit ihrem vierundzwanzigjährigen Sohn Sosipater erzählt. Das Interessante dabei ist, daß Johannes dem Sosipater, noch bevor dieser ihn zum Vertrauten macht, seine eigene Geschichte unter der Form eines Gleichnisses erzählt: Apate (Ἀπάτη), d. i. Sinnentäuschung, will ihren Sohn Me Apatomenos (μὴ ἀπατώμενος), d. ist „der nicht verführt wird", verführen. Er widersteht, sie verklagt ihn, daß er sie verführen gewollt; der Richter will ihn verurtheilen, aber Gott bestraft und rettet. Darin haben wir die ganze Lehre der Sindbadsage und ihres buddhistischen Urbildes. Die Apate ist das Bild der Sinnentäuschung und stellt sich als Weib dar. Der hier Sosipater heißt, ist dort der Prinz. Der Sohn Sosipater oder Sostratos schweigt. Die Wahrheit kommt an den Tag.

In der Historie des Secundus ist nur die Historie wunderlich verkehrt. Er würde bewiesen haben, daß die Apate alle Frauen regiert, wenn er bewiesen hätte, daß seine Mutter, zwar ohne ihn zu kennen, aber ohne daß er etwas habe dazu thun wollen, ihn zu verführen ge-

---

[1]) Vgl. Lipsius: „Die apocryph. Apostelgeschichten und Legenden. 1. 391. Doch ist der Zusammenhang mit obigen Sagen nicht bemerkt.

sucht hätte. Denn wenn es auch natürlicher gewesen, daß sie, nachdem sie ihn erkannte, sich selbst getödtet hätte, so aber war er der Apateon (ἀπατέων); er glich weder dem Prinzen — noch Hippolyt. Es war eben manichäische Uebertreibung, um nicht blos Gattinnen und Stiefmütter, sondern sogar leibliche Mütter als Frauen zu schmähen.

Die Mutter, als sie Secundus als ihren Sohn erkennt, hängt sich selbst auf.

In der Sindbadsage — nach der 15. Erzählung heißt es — befahl die Königin, mit ihr an den Strom zu gehen, sie wolle sich ertränken. Die Räthe hören das und wollen es verhindern; sie stellen Wächter aus, und diese ziehen sie in der That, als sie sich in den Strom gestürzt, wieder heraus. Das ist eine sehr seltsame Geschichte. Wenn man sich selbst tödten will, macht man dies nicht bekannt. Dazu braucht man auch kein Geleit von Mägden. Sonderbarer Weise erfahren es die feindlichen Räthe und nicht der König. Sie wird auch nicht durch diesen, sondern durch jene gerettet.

Man versteht, was darunter gemeint ist, nur durch die Parallele mit dem buddistischen Getsul, welcher, als ihn eine Frau verführen will, sich verzweifelt das Leben nimmt, um nicht aus der Unschuld und dem guten Ruf zu fallen. Die Königin heuchelt blos mit der Bereitwilligkeit, sich selbst zu tödten; sie will scheinen, so in ihrer Tugend beleidigt zu sein, daß, wenn man den Prinzen nicht bestraft, sie nicht länger leben könne. Sie will etwa nicht sterben, sondern es sollte der König nur meinen, als wäre ihr das Leben zur Last; warum tödtete sie sich nicht, als zuletzt die Katastrophe sich vollendete? Nun ihre Heuchelei hätte ja beinah ihren Zweck erreicht.

Es fehlt nicht an Beispielen in der indischen Sage, in welcher sich Frauen, um die Schande, die entdeckt ist, nicht zu tragen, sich selber tödten. Der treulosen Frau des Devadatta, als ihre Buhlerei an den Tag kam, brach das Herz und sie starb. Ein König und eine Königin tödteten sich selbst, um ihr Verbrechen zu sühnen. (Somadeva bhatta. 2. 74. 77.)

Es findet dies in der Phädra Thun, als sie vergeblich Hippolyt zu gewinnen sucht, das Gegenbild. Die Königin — wie Euripides sie schildert (v. 705), will sich selber tödten, aber in dem Tode „Rache üben, denn verderblich werd' ich ihm im Tode sein, daß er nicht auf mein Mißgeschick hochmüthig niederschaue, nein, mein trauriges Loos theilend, Weisheit lernen mög' und Mäßigung.“ Sie läßt also an ihrem Leichnam eine Tafel zurück, auf welcher sie den Hippolyt anklagt. Theseus würde ihr geglaubt haben, weil sie starb, wenn die Göttin nicht die Wahrheit offenbart hätte[1]).

Wenn die Mutter des Secundus sich tödten will, so scheint der Erzähler, eben weil gräcisirt, mehr an Jokaste gedacht zu haben, die Frau des Oedipus, die,

---

[1]) Der Tragödiendichter Seneca hat bekanntlich in seinem Drama „Phaedra“ die euripideische Entwickelung darin geändert. Noch die lebende Phädra klagt dem Theseus das vermeinte Verbrechen des Hippolyt, um weßwillen sie aus Scham sterben müsse (aures pudica conjugis sola timet), und zeigt ihm zum Beweis sein Schwert, als ob er es auf der Flucht zurückgelassen habe.

Hic dicit ensis, quem tumultu territus
Liquit stuprator civium accursum timens.

v. 905 (ed. Peiper et Richter. p. 106).

nachdem sie erkannt, sie sei ihres Sohnes Gattin gewesen, sich selbst tödtet.

Aber ohne Verzerrung des Gedankens ist das nicht.

Allerdings ist Jokaste (Epikaste) nicht ohne Schuld; sie hat zwar nicht gewußt, daß es ihr Sohn ist, den sie heirathet — aber war sie nicht mindestens eine zwanzig Jahre ältere Frau! konnte man nicht Oedipus das Reich übergeben, ohne daß sie, die Wittwe, seine Gattin ward. Er war nicht ohne sinnliche Leidenschaft, die sie drängte, und nicht ohne Schuld, daß sie in das unbekannte Verbrechen fiel. Wie Homer sich ausdrückt, „welche die That ausübt, in der Seele Verblendung, ihrem Sohn sich vermählend.“

Ein solches Schuldgefühl muß sie empfunden haben, als sie

„fuhr zu des Aïs verriegelten Thoren hinunter,
Als ein erdrosselndes Seil an hohes Gebälk sie geknüpfet
Wild von betäubendem Schmerz.“ (Od. II. 277.)

Denn was sie sonst that ohne Wissen — konnte Schrecken bereiten, konnte in die Einsamkeit treiben, aber zum Selbstmord war keine Veranlassung. Gewiß ist die Sage von **Gregorius** vom Steine eine christliche Nachbildung der Oedipussage, — wenn auch die Vermittelung nicht völlig klar ist und andere Elemente dazu treten, wie die von Petrus, welcher Stein bedeutet, — woran auch die jüdische antichristliche Legende anschließt, weshalb sie den Selbstmord durch die Buße ersetzt und die Mutter von dem christlichen Oedipus, nehmlich Papst Gregor, Versöhnung erhält, aber Hartmann von der Aue hat in seiner Dichtung einen feinen Zug einfließen lassen, auf welchen man bisher nicht geachtet hat. Die Mutter

kannte allerdings den Helden nicht, der sie zu befreien kam; aber wenn nicht Sinnlichkeit und Liebe sie zu dem Manne hingezogen hätte, wäre es ihr nicht schwer gewesen, zu erfahren, wer der Held sei. Denn wie Hartmann dichtet (in der Uebersetzung von Fistes, v. 1767):

„Nun sah sie ihn gar fleißig an,
Und mehr wie sie noch keinen Mann
Zuvor ansah gewiß;
Es kam von seinen Kleidern dies.
Und als sie die nun recht gesehn,
Da mußte sie sich zugestehn,
Es wäre dies das seidne Gewand,
Das sie mit ihrer eignen Hand
Gab ihrem Kind vor langer Zeit,
Und daß hier dieses Gastes Kleid
Gleich jenem ganz und gar
An Güt und Farbe war —
Es sei dasselbe Gewand,
Es sei denn, daß von einer Hand
Gewirket wären beide.“

— — — — — — — —

„Auch ihr gefiel der Mann
Mehr als sie's sonst würde verzeihn —
Das machte das Geräthe sein,
Das auch Frau Even einst verrieth,
Daß sie von Gottes Gebote schied.“

So kam es, wie der Dichter fühlen läßt, daß das Weib — obschon doch auch, wie Jokaste, um etwa zwei Jahrzehnte älter, nicht näher nachforschte, wer der Jüngling war, den sie nach freier Wahl erkürte.

Es war auch gar nicht die christliche Meinung, daß die Versöhnung erst dann eintreten dürfte, wenn die

Mutter ganz unschuldig gesündigt hätte, denn in der — wie er sagt — ganz historischen Erzählung des Caesarius von Heisterbach (Dist. II. cap. 11. ed. Stange. 1. 77) wird einer Mutter, die in voller Lust gesündigt hat, nach tiefer Buße vergeben und zwar vom Papste Innocenz — und der Cardinal, der unzufrieden über solche Verzeihung war, selbst bestraft.

Die Alten scheinen in der That Jokaste nicht schuldlos angesehen zu haben, wenn man ihre Sage mit der der Auge vergleicht. Diese war eine Geliebte des Herakles, von dem sie den Telephus als Sohn hatte; er war von ihr ausgesetzt worden — wurde von Andern gefunden und ein großer Held. Indem er auszog seine Mutter zu suchen, kam er zum König Theutras, der die Auge als Stieftochter angenommen hatte, was Telephus nicht wußte. Er kannte weder seine Mutter noch diese ihn. Theutras war damals in großer Gefahr. Ein König Idas wollte ihm das Reich nehmen. Da versprach er dem Telephus Thron und Tochter, wenn er den Idas besiegte. Er thut das — und Auge sollte ihm vermählt werden. Bisher ist nun alles der Oedipussage ähnlich — aber von nun an wendet sich die ethische Lehre. Auge ist Herakles treu — obschon er sie verlassen; sie will den Telephus nicht heirathen. Als er darauf dringt und in ihr Schlafgemach gedrungen ist, hat sie die Absicht, ihn mit dem Schwert bei der Umarmung zu tödten. Um nun eine Katastrophe zu verhindern, schicken die Götter einen Drachen, der sie von einander trennt. Auge wirft das Schwert aus der Hand und sagt dem Telephus, was sie thun wollte. Nun will Telephus sie tödten, immer noch unkundig, daß es seine Mutter sei. Da ruft sie Harakles an — daran erkennt sie Telephus

— und glücklich vereint er sich mit seiner Mutter. (Hygin, fab. 100.)

Die wirklich unschuldige Auge retten die Götter vor Schande und Schmerz. Zwischen Jokaste und Oedipus erhob sich kein Drache, aber Jokaste verschmähte die zweite Ehe nicht.

Eine ähnliche Lehre wird in Thiergeschichten gegeben. Ein Scythe will Stute und Fohlen mit einander vermischen lassen. Sie wollen nicht. „Endlich,“ sagt Aelian (hist. An. 4. 7), „verhüllte er das eine und das andere mit Tüchern und bewirkte so die gesetzwidrige und ungerechte That.“ Als sie erkannten, was sie thaten, stürzten sie sich von der Klippe herab und starben. (Wird auch von Aristoteles und Oppian erzählt.) Dasselbe berichtet Aelian von einem Kameel und seinem Füllen. Dort hatte der Sohn den Hirten, nachdem er die That erkannt, gemißhandelt und getödtet. Dann stürzte das Thier sich vom Felsen herab.

Ich habe diese Beispiele angefügt[1]), um die Verzerrung des Gedankens im Secundus deutlich hervortreten zu lassen.

---

[1]) Allerdings haben andere Beispiele des Selbstmordes noch einen andern Hintergrund.

Von der Sphinx geht die allgemeine Sage, daß als Oedipus das Räthsel, das sie aufgab, gelöst, sie sich selbst vom Felsen gestürzt und getödtet habe.

Warum übt sie diesen Selbstmord aus? Warum ging sie nicht dahin, woher sie gekommen war? Welche Verzweiflung treibt sie in den selbstgesuchten Tod! Oedipus hat sich und die anderen Menschen, die wanderten, vom Tode gerettet — das Räthsel ist gelöst; sie kann nicht mehr tödten; ihr Werk ist vollendet. Eine tiefe Ahnung sprach sie aus. Die

Es ist als wenn man die Sage vom Prinzen in der Sindbadsage im Hohlspiegel sehe, wo Alles verkehrt erscheint.

---

Lösung des Räthsels war der Mensch. Die Sphinx ist das Bild des Todes — aber dessen Sieg ist verloren, wenn Oedipus, der Weissager, den idealen Menschen und darin das Geheimniß von Leben und Sterben verkündet. Der Tod tödtet sich selbst, aus Verzweiflung nicht mehr tödten zu können.

Eine merkwürdige andere rabbinische Sage erinnert daran.

Salomo will den Tempel bauen; es ist das die That des großen Lichtes von Gott. Er darf die Steine nicht mit Eisen spalten — denn das Eisen bedeutet den Tod und der Tempel das Haus des Lebens. Er erfährt durch seine Geister, daß Asmodai, der böse Geist, Auskunft geben könne, wo der Schamir — jenes Wesen, wodurch man *lautlos* Felsen spalten könne — zu finden sei. Asmodai berichtet ihm, daß nur der Fürst des Meeres darüber Verwendung habe und von diesem nur dem Auerhahn (Nagar Tura, Bergnager) geliehen werde, der einen großen Schwur gethan habe, den Schamir keinem Andern zu übergeben. Man könne ihm diesen nur durch List abjagen. Man sucht nun das Nest des Auerhahns auf und bedeckt die Jungen mit weißem Glas, während der Hahn abwesend ist. Als dieser wiederkommt, kann er nicht — durch das Glas verhindert — zu seinen Kindern. Er sieht sie und kann sie nicht erreichen. Da holt er den *Schamir*, um die Glocke zu sprengen; wie er sie bringt, springen die Leute Salomo's hervor; der Vogel erschrickt — und läßt den Schamir fallen. Die Männer greifen ihn und tragen ihn hinweg. Der Auerhahn, in Verzweiflung ihn verloren zu haben, *tödtet sich selbst*. (Vgl. meinen „Schamir". Erf. 1856.)

Warum thut er das? Er hat das anvertraute Gut verloren; es geschah dies, als er den Schamir für *seine* eigenen Zwecke gebrauchte, nehmlich seine Kinder zu retten —, aber dies nicht allein. Die dämonische Welt hat dadurch ihr Spiel

Dort versucht die Mutter — hier der Sohn; die Königin meint es mit ihrer Leidenschaft ehrlich — Secundus verstellt sich.

---

verloren; was sie verbarg, um das Werk des Lichtes zu hindern, ist nun ein Werkzeug für Salomo geworden. Daß dies geschehen, stürzt den Boten der Nacht in Verzweiflung.

Nicht umsonst hat die mittelalterliche Sage den Namen Mephistofeles mit Beziehung auf den Achitofel der heiligen Schrift bezogen. Es war dies ein kluger Mann und Minister des Königs David — aber als sich Absalom empört, verräth er seinen Herrn und tritt auf die Seite des Empörers. Man könnte wirklich meinen, daß in dem חפל eine uralte Bildung des Diabolos vorhanden sei, wie die germanischen Dialekte statt des romanischen diable das tiuval, tievel (Teufel) vorgezogen haben. Der Mann hieß nach seiner That אחיתפל „Bruder des Bösen“ und diabolisch war sein Thun, indem er zum Sturz des Psalmenkönigs für den gottlosen Sohn eintritt. Aber es gelingt nicht. Was er zu erreichen denkt, scheitert an Absalom selbst, der mehr auf den Rath eines geheimen Getreuen Davids hört. Achitofel sieht dadurch den Untergang Absalom's kommen und seine Kunst und Bosheit zersplittert; in Verzweiflung tödtet er sich selbst.

Er ist das Vorbild des Judas. Die Psychologie dieses Verräthers ist ungemein lehrreich. Sein Selbstmord hat einen andern Grund wie Achitofels. Dieser tödtet sich, weil er den Sieg des verrathenen David voraus sieht; — Judas, als er Jesum in den Händen der Hohenpriester zum Leiden geführt sieht. (Matth. 27. 2.) Achitofel, weil er sich selbst getäuscht, — Judas, weil er getäuscht zu sein glaubt. Achitofel war schlimmer als Judas, wenn auch Jesus reiner war wie David. Achitofel wußte was er that, als er verrieth, — Judas war in einer Verwirrung der Eitelkeit und des Buchstabens.

Die Sphinx tödtet sich — wie der Brahmane sich tödtet, als er von dem frommen Bikschu überwunden ward. Er sprach:

Es ist der manichäischen Idee natürlich, daß die Mutter des Secundus unterliegt, während der Prinz wie Hippolyt widersteht. Dort will die Verführerin scheinbar sich tödten, hier thut es die Verführte wirklich.

In der Sindbadsage schweigt der Jüngling, dessen Tugend bestand, wie der Sostratos in dem Apocryph, wie Hippolyt in der Phädra, da er gelobt, zu schweigen.

Dieses Schweigen stellt die Kraft der Sinnestödtung vor, mit der man der Apate widersteht.

Secundus — heißt es — gelobt Schweigen, als er seine Mutter erhängt findet. Der Erzähler weiß nicht recht, wie er das motiviren soll und meint, er wollte schweigen, weil er seiner Mutter gesagt, wer er sei.

Aber das hat ja keinen Sinn. Seine Sünde — soll die Erzählung wörtlich genommen werden — bestand nicht darin, daß er sprach, sondern daß er zuerst **nicht** sprach; nicht daß er sich offenbarte, sondern daß er sich verstellte. Er hätte sich mehr schämen müssen wie seine Mutter. Er war kein Oedipus, der unschuldig sündigte, sondern ein Satan, der versucht, um fallen zu machen. An ihm wäre es gewesen sich selbst zu tödten oder die Augen auszustechen, mit denen er die Blöße seiner Mutter sah. Er handelte ja schlimmer wie Ham, der die Blöße nicht nur nicht zugedeckt, sondern aufgedeckt.

Nur die manichäische Selbstgerechtigkeit konnte damit die Schwachheit der Frauen erweisen wollen.

---

„Ich sagte ehemals, daß ihre Lehre sei Kunststück und Täuschung; jetzt erkenne ich die Wahrheit. Ich muß sterben.“ (Hiouen Thsang. 1. 270.) Die Besiegten geben sich den Tod oder schneiden sich die Zunge ab. (ib. 1. 289 sieh oben.)

Es war aber an sich nichts als die Verkehrung der buddhistischen Erzählung. Secundus sprach dann nicht mehr, aber schrieb wie Apollonius von Tyana. Das war aber nicht das völlige Schweigen, in dem alle Sinne still waren und das Fleisch wie todt war.

Der hier Secundus heißt, war ursprünglich ein Buddha, ein Çramana oder Bhikku, der durch Schweigen die Apate überwindet — und im Weibe das Bild der Apate darstellt —; der Grieche gebraucht für ihn um des Schweigens willen den Namen eines Pythagoräers. Er verwandelt dann wieder in einen Kyniker um des Bettelsackes willen, den der Çramana trug.

Secundus ist in der Ferne erzogen, wie jener Prinz, aber dessen Geschichte konnte nicht näher verwandt werden, weil es ihm auf eine wirkliche Mutter, nicht auf eine Stiefmutter ankam, aber der König in der Sindbadgeschichte hat sein Gegenstück im Kaiser Hadrianus. „In dieser Zeit — heißt es — sei der Kaiser Hadrian nach Athen gekommen und habe von ihm gehört — da blieb ihm nichts von edlen Dingen (von der Wissenschaft) verborgen und er ließ ihn holen.“

Als Secundus kam, wollte Hadrian ihn prüfen, ob er wirklich das Schweigen übe, indem er aufstand und ihn zuerst grüßte. Secundus aber bewahrt sein gewohntes Schweigen; Hadrian spricht zu ihm: „Sprich, Philosoph, damit wir dich kennen lernen, denn es ist nicht möglich, beim Schweigen die dir innewohnende Weisheit zu erkennen. Secundus schwieg trotzdem.“

Wie in der Sindbaderzählung der König gern von der Weisheit seines Sohnes etwas hören will, so tritt hier Hadrian zu dem Philosophen. Er kann nicht begreifen — wie dort der König —, daß der Philosoph

mit ihm, dem Kaiser, nicht reden will. Endlich wird er zornig wie dort der Vater und befiehlt einem Tyrpo, einem Beamten, daß er ihn zum Reden bringen solle. Dies Wort zeigt die manichäische Quelle. Wir wissen aus den Acten des Manes und Archelaus von einem Turbo [1]), der ein Schüler und Gehülfe des Manes war. Ich habe schon früher die Vermuthung ausgesprochen, daß es mit dem persischen Durban, einem Tempeldiener eins ist. Dieser Turbo sagt zu dem Philosophen: „Löwen und Pardel und allerlei Thiere gehorchen, — um mit menschlicher Sprache zu reden, nur der Philosoph ist ungehorsam.“

Daß hier von sprechenden Löwen und Pardeln die Rede ist, weist auf die Thierfabel zurück, wo Löwen, Panther und andere Thiere reden [2]).

Sonderbar klingt es denn auch, daß dieser Turbo einen „griechischen Spiculator“ [3]), Waffenträger, Polizeimann holen läßt (denn so muß es heißen).

---

1) Damit sind alle Zweifel der Herausgeber des Secundus erledigt. Auch Nöldeke's Meinung hält nicht Stich. Dies zu Bachmann, Leben und Sentenzen. (Inauguraldiss. Halle). p. 34.

2) *„λέοντές τε καὶ παρδάλεις καὶ ἄλλα θηρία ἔπειθεν ἀνθρωπίνῳ στόματι λαλῆσαι, τὴν δὲ τοῦ φιλοσόφου ἀπειθίαν οὔ.* Interessant ist, was die syrische Uebersetzung mittheilt, daß man den Turbo für einen Mann hielt „der sehr große Geduld besaß und klug war und sich auf alle widerspenstigen Menschen verstand, sodaß er auch Löwen besänftigte,“ wie die Leute erzählen. (Vgl. Bachmann, Aeth. p. 25), was um so mehr auf die geistliche Würde des Turbo hinweist.

3) Ueber Spiculator vgl. meine Ausgabe des „Targum Esther“. p. 57. Ueberall ist speculator falsch, wenn es irrthümlich oft mit jenem verwechselt wird; speculator ist Spion.

Es beweist eben dies, wie der Name Turbo, daß die Erzählung aus einer ungriechischen Quelle, vermuthlich syrischen stammt, denn warum wäre ein griechischer Scherge hervorgehoben, als dazu, daß man nur einen solchen gebrauchen könne, der die Sprache des griechischen Philosophen versteht.

Zu diesem wurde nun gesagt: „Ich will nicht, daß Jemand, der nicht mit dem Kaiser reden wolle, lebe. Gehe hin, strafe ihn.“ Hadrian aber ließ den Schergen heimlich zu sich kommen und sagte ihm, er möge auf dem Wege zum Henkerplatz ihm zureden, daß er den Mund öffne; wenn er dies aber thue, so solle er ihn tödten, antworte er aber nicht, dann möchte er ihn unverletzt wieder zu ihm bringen. Der Spiculator giebt sich nun die größte Mühe, ihn zum Reden zu bringen; es war auf dem Henkerplatz, wo er zu ihm sprach: „O Secundus, warum willst du schweigend sterben; sprich und du wirst leben; auch der Schwan singt am Ende des Lebens und alle anderen Vögel tönen mit der ihnen gegebenen Stimme und ist nichts tonlos in diesem Leben. Ueberlege dir's, denn es ist jetzt keine Zeit zum Schweigen“ [1]).

Der Philosoph erfährt also in diesem Augenblick dasselbe, was er seiner Mutter angethan. Es wird ihm schmeichelnd zugeredet und wenn er folgt, muß er leiden. Secundus aber widersteht und schweigt. Da führt ihn der Spiculator an die Stelle des Gerichts und spricht:

---

1) *„καὶ γὰρ ὁ κύκνος πρὸς τὸ τέρμα τοῦ βίου καὶ ὅσα δὲ ἄλλα πετεινὰ τῇ δεδομένῃ αὐτοῖς φωνῇ κελαδεῖ“.*

Die äthiopische Uebersetzung hat nach Bachmann: „Rede ein Wort, denn den übrigen Thieren ist nicht erlaubt zu reden.“

Der Syrer hat: „Denn sogar ein Schwan redet nicht nur, wenn er stirbt, sondern er singt sogar.“

„Secundus, strecke deinen Hals aus und empfange das Schwert.“ Secundus neigt den Nacken schweigend. Der Scherge zeigt ihm das blanke Schwert; Secundus kaufe mit deiner Stimme, daß du nicht stirbst[1]). Secundus sprach nicht. Da führte ihn der Spiculator wieder zum Kaiser und erzählte ihm, was vorgegangen war. Da bewunderte Hadrian die Standhaftigkeit des Philosophen und sprach: „Da du dies Schweigen wie ein dir selbst aufgelegtes Gesetz ausübst, so konnte ich dein Gesetz nicht brechen. Nun nimm den Griffel und schreibe, und Secundus schrieb. Er giebt ihm aber nicht den Grund des Schweigens an. Auch frägt ihn der Kaiser nicht darnach, sondern legt ihm andere Fragen vor.

Es ist offenbar, daß das Schweigen des Philosophen nur ein verzerrtes Abbild des Prinzenschweigens ist. Der Verfasser hat jenes buddhistische Schweigen, das nicht blos ein Bußschweigen war, nicht verstanden und nur als solches aufgefaßt.

Aber keineswegs kann sein Gesetz mit dem eines Martyriums verglichen werden, in welchem man Alles dulden will ehe man die Wahrheit verleugnet. Das Schweigen hatte gar keinen Werth, um dafür zu sterben, zumal er ja schrieb. Warum that er das auch gleich, dem Kaiser sein Gelübde zu erklären?

Aber die Standhaftigkeit des Prinzen im Schweigen, obschon das Gericht des Todes über ihm stand, war in die Enthaltsamkeit des Philosophen verwandelt worden, in eine Nachahmung von Apollonius von Tyana.

---

1) Sonderbar ist der Ausdruck *„ἀγόρασον φωνῇ σου τὸν θάνατον“*, gewissermaßen: Verhandele, verkaufe mit deiner Stimme den Tod.

Sogar das Gespräch, welches Hadrian zuletzt mit ihm führt, ist eine Nachahmung der klugen Disputation zwischen dem König und dem Prinzen, die am Schlusse des griechischen Syntipas steht und nur in griechische Sentenzen umgewandelt ist. In den andern Versionen der Secundussage hat man dies in weiterer Ausdehnung gethan und sogenannte philosophische Schulfragen in Sentenzenform dem Secundus wie dem Epictet zugeschrieben. Sie haben mit der Geschichte des Secundus gar keinen Zusammenhang. Sie wachsen nur aus der Nachahmung der Prinzensage heraus, die im Secundus stattfand. So kluge Fragen und Antworten waren in orientalischen Erzählungen häufig. Merkwürdig zumal ist das Mährchen vom König Dihilin und dem Vezier Schimas[1]), das ja, wie schon bemerkt, überhaupt eine gewisse Analogie zu den „Sieben weisen Meistern" ist. Auch da frägt der Großvezier Schimas auf Befehl des Königs den Prinzen, der weisen Unterricht genommen hatte, wie der Schüler Sindbads sowohl von dem Existirenden, der Existenz, von dem in der Existenz Existirenden und seiner Fortdauer eine Fülle von Fragen. Man war gewohnt, in solchen Fragen und Antworten die Prüfung des Wissens und des Verstandes zu sehen. In ähnlichen Antworten überwindet eine Sklavin Tewedud alle Weisen am Hofe Harun Arraschid's[2]). Nichts anderes stellt ja das Frage- und Antwortspiel in der nordischen Edda dar, wo Odin, oder Swipdagr die Fragen mit glücklichen Antworten über-

---

[1]) Vgl. Hammer und Zinserling: Tausend und eine Nacht. 3. 225.

[2]) Hammer und Zinserling. 1. p. 207.

wunden. Auch die Räthselfragen älterer und neuerer Zeit bedeuten nichts anderes, als Wissen und Scharfsinn zu offenbaren. Die Fragen und Antworten des Kaisers und Philosophen sind in den verschiedenen Versionen auch nicht dieselben. Sie werden gewissermaßen nur als Proben der zeitigen Wissenschaft angewendet.

Die äthiopische Version der Secundussage, wie sie Bachman zuerst in neuester Zeit publicirt hat, erscheint in christlicher Form, grade wie Syntipas auch einen christlichen Arbeiter erkennen läßt. Sie sucht die Geschichte zu verschönern und innerlich mehr aufzuklären, denn die Absicht, daraus ein Volksbuch zu machen, ist deutlich.

Im Grunde enthielt die Version bis zum Tode der Mutter nicht wesentlich mehr Neues als die griechische; ebenso wenig die Prüfung, welche Hadrian mit dem Philosophen vornahm, ausgenommen, daß in Aehnlichkeit apostolischer Geschichten gegen den Secundus auch Löwen und Wölfe[1]) ihn zu bedrohen herbeigeführt werden. Es verfolgt die Version denselben Gang des griechischen Textes bis cap. 13, wo die Hinzufügungen geschehen, und zwar zuerst die des Gleichnisses von den „vergifteten Gästen", welches im Syntipas mit einigen unwesentlichen Veränderungen enthalten ist, auf welche wir nachher eingehen; diese Fabel wird erzählt, damit Secundus daran den Grund seines eigenen Schweigens knüpfe und damit die Zweifel löse, wer eigentlich an dem Geschicke seiner Mutter und seinem eigenen Schuld ist, was sehr gezwungen ist.

[1]) In den Märtyrerakten ist das etwas Häufiges. Gegen den heil. Andreas werden ein Eber und ein wilder Stier gebraucht. (Cod. Apocr. 1. 184. cap. XXI.)

Was dann im Sectio II an Fragen und Antworten enthalten ist, hat mit der Geschichte des Secundus gar keinen Zusammenhang; sie sind nur mit ihm, weil er ein Philosoph hieß, äußerlich verbunden worden. Auf sie einzugehen, wäre hier für meinen Zweck Zeitverschwendung.

Die arabische Version unterscheidet sich im ganzen Gange wenig von der äthiopischen. Der Uebersetzer hat sich ebenso bemüht, die Erzählung den Lesern geschmackvoll zu machen.

Es ist eine interessante Stelle, welche dem Araber eigen ist, wenn ich Revillout (p. 37) folgen kann. Da wo es in der äthiopischen Version heißt, „wenn die stummen Steine des Kaisers Drohen und Schrecken gehört hätten .... so würden sie gehorcht haben — heißt es beim Araber: „Ich habe sagen hören, daß die Statuen der Götter, wenn die Haufen beisammen waren, in menschlicher Sprache reden. Ich habe das mit meinen Augen gesehen." Man hätte allerdings erwarten sollen, „mit eigenen Ohren gehört", aber die Notiz selbst geht auf die vielen Nachrichten vom Sprechen der Dämonen aus Statuen und Götterbildern. Die Chronik von Tabris berichtet: Das heidnische Volk von Nedschiran verehrte einen mächtigen Palmenbaum, der außerhalb ihrer Stadt stand, und bei welchem an einem bestimmten Tage Festversammlungen stattfanden, weil aus diesem Idole ein Dämon zu ihnen sprach, dem sie ihre Ehrfurcht bezeugen[1]). In den apocryphischen Erzählungen der Apostel erscheinen solche Vorstellungen mehrfach. Bartholomäus

---

[1]) Vgl. meine „Geschichte der Juden". Ersch u. Gruber. II. XXVII. p. 166.

hat mit einem Dämon zu thun, der in einer Statue vorhanden war[1]). In der buddhistischen Legende spricht die Gottheit des Stadtthors[2]); es redet die „Gottheit des Baumes“ (pag. 181. 200), sowie die des Pallastes.

Beide Versionen haben sicherlich einen syrischen Grundtext, wie er sich für eine manichäische Bearbeitung auch am besten schickt. Daher kann man sich erklären, daß in der Notiz, in welcher berichtet wird, daß die Sentenzen niedergelegt worden sind in die hieratische Bibliothek (nach dem griechischen Text) — die arabische und äthiopische, wie Revillout bezeugt, laute „in der Bibliothek der Cohen“. (p. 40. cf. Bachmann. p. 34.)

Dasselbe offenbart sich dort, wo weise Griechen genannt werden im arabischen Text mit dem Namen Arsalos. wo syrisch Herakles ארקלס gestanden haben muß, da der syrische Buchstabe für ק mit ס leicht verwechselt ist[3]).

Sehr eigenthümlich ist Folgendes: Im griechischen Text heißt es: „Nachdem Secundus zu schreiben begonnen hat.“ Adrian, nachdem er gelesen hat, sprach: „Ich werde dich gern entschuldigen, auch in anderem Vielen, denn ich will dir zwanzig Fragen vorlegen, von denen die erste ist: was ist die Welt?“ Secundus schrieb nieder: „Die Welt ist, o! Hadrian, das System des Himmels

---

[1]) Fabricius, Cod. Apocr. 1. 679.

[2]) Vgl. „Der Weise und der Thor.“ p. 176.

[3]) Herakles findet sich im griechischen Text. Alle Persönlichkeiten, die im griechischen Text genannt sind, stammen aus der alten Sage, Alexander ausgenommen, was auch verständlich ist. Denn Hadrian konnte den Vergleich mit diesen halbgöttlichen Naturen nicht übel nehmen. Fleischers Verbesserung „Archelaos“ ist nicht glücklich. Es muß ein hervorragender mythischer Fürst sein, eben wie Herakles.

und der Erde und alle Dinge in ihnen[1]), von denen ich etwas später reden werde, wenn du meiner Rede zuhörst." — Es folgen aber diese Fragen nicht; das von der Welt Gesagte ist das Einzige, was er erwiedert. Der äthiopische Text hat das nicht anders. Die Antwort lautet auch anders in den sogenannten Sentenzen, wie hier. — Nun frägt aber der König im Syntipas seinen Sohn wirklich zwanzig Fragen über viele weise Dinge, die nützlicher sind, wie die in den Sentenzen enthaltenen[2]). Statt daß weitere Fragen gethan werden, hält nun Secundus an den Kaiser eine grobe Rede, um ihn in seinem Nichts zu erweisen; wie mit der Thür in's Haus fällt der Erzähler, wenn er ausbricht: „Du bist ein Mensch, o Hadrian, wie wir Alle, hast Theil an allem Leide, wie ein stinkender Staub." ... ...... Es folgt dann eine in der Handschrift unverständliche Stelle, welche auch der äthiopische Text nicht aufklärt, aus welcher aber soviel hervorgeht, daß er Hadrian's Menschenthum in seiner elenden Gestalt darstellt, von Hitze und Kälte geplagt, — wo wie in den Sümpfen schmutzige Thiere leben, wo Läuse und Würmer sich aufhalten, „als ein zerschnittenes, zerrissenes, kurzlebiges, vielwissendes Thier, von der Sonne verzehrt, vom Sturme durchbraust, voller Thränen und Leid. Wir werden beherrscht von der Nothwendigkeit des Schicksals und des Dämons"[3]).

---

[1]) *„τὸ σύστημα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς πάντων."* Das ist offenbar eine biblische Formel שמים וארץ וכל אשר בו, vgl. Apostelgeschichte 4, 24, wo von Gott geredet wird, der Himmel, Erde, Meer *καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς* gemacht hat. — [2]) Genau gezählt sind es einundzwanzig Fragen, auf die wir einzugehn hoffen. — [3]) Ich habe unten versucht, deren Text wieder herzustellen.

Man wird diese Apostrophe, die ganz plötzlich erwähnt wird und mit den Fragen in gar keinem Zusammenhang steht, verstehen, wenn man den Umstand erwägt, es sei die ganze Erzählung ein verzerrtes Stück der Sindbadgeschichte und angethan mit manichäisch-vermittelten buddhistischen Anflügen.

Im Syntipas frägt der König: „Wie kommt es, daß die Schriftgelehrten Niemanden scheuen, sondern mitten unter Allen ihre Lehre entwickeln und ohne Furcht voll Freimüthigkeit reden.“

Der Prinz antwortete: „Daher, o König, kommt ihre Freimüthigkeit, welche einige Unverständige Unverschämtheit zu nennen pflegen, weil sie alle zu belehren wünschen und besonders die Einsichtsvolleren und die, welche die Weisheit lieben, denn wenn sie neidisch wären, würden sie keinen unterweisen.“

In der buddhistischen Sage wird mehrfach — denn darauf ruht die ganze Lehre — die völlige Schwachheit, Kurzlebigkeit und Hinfälligkeit des menschlichen Leibes betont. In der Geschichte des Königs Açoka wird die elende Natur des Menschen an der Werthlosigkeit seines Kopfes erwiesen. Die Köpfe von Kühen, Eseln, Widdern, Gazellen, Vögeln werden auf dem Markt verkauft, nur ein Menschenkopf hat keinen Werth. Warum, frägt der König, kann man den Menschenschädel nicht brauchen? Weil er verächtlich ist. Blos dieser? frägt jener. Nein, alle. Nicht meiner auch? Der Minister muß ja antworten[1]). Es handelte sich nehmlich darum, daß man den König abhalten wollte, die Çramana's zu ehren, weil sie geringe Leute seien. Aber was hilft mir

[1]) Vgl. Burnouf, Buddhisme Indien. p. 332--34.

alle Pracht, so ruft der König, wenn der Mensch in seiner Herrlichkeit nichts bedeutet und „weniger Werth hat, als Eierschalen voll mit Sandkügelchen (faites avec des larmes de serpent“) — und der König ging hin, die Stupa's zu ehren. Buddha ist ja in die Einsamkeit gegangen, weil er das Elend der Menschen — und des Menschenleibes kennen gelernt. — Nach dem Lalivistara, sagt er: „Armselige Jugend, die vom Alter verdrängt ward. Armselige Gesundheit, die von allerlei Krankheiten vertrieben wird! Wehe dem Leben, das von so kurzer Dauer ist. Ach, wie kann ein vernünftiger Mensch an den Genüssen des Lebens hängen! Auch ohne Alter, Krankheit und Tod würde das Leben eine Last sein, wieviel mehr, da es die Gebrechen im Gefolge hat“ [1]).

Aehnliches hat die Rede des Secundus im Hintergrunde; es sind diese Lehren gleichsam gräcisirt; — die Folgen, daß Buddha Einsiedler, Açoka zu Buddha einkehrt — fehlen hier. Nichtsdestominder stellt sich dieser Philosoph — in eine Parallele zu dem indischen; das offenbart nach meinem Bedünken auch der Name.

Denn wer ist Secundus?

Man dachte zumal an jenen Philosophen in Athen, der in den Zeiten Hadrian's lebte und von dem Philostratus eine Notiz [2]) giebt. Es ist nicht daran zu denken, daß

---

[1]) Vgl. Kern: Buddhismus. 1. p. 50.

[2]) Philostratus. ed. Olearius. 1. p. 544 (de vitis Sophist. cap. 26). Die Uebersetzung ins Lateinische ist ungenau. Die Stelle lautet: „Den Secundus, den Athener dürfen wir nicht unerwähnt lassen, den Einige Epithyros nannten, als den Sohn eines Zimmermanns. Secundus nun war ein Sophist, im Denken gewandt, in der Darlegung ungewandt. Indem er

dieser mit dem obigen Secundus eins sein könne. Was von unserm Secundus erzählt wird, hätte so auffallen müssen, daß es unmöglich in der Geschichte des Andern übergangen werden konnte. Da Philostratus das Leben des Apollonius schrieb, mußte es ihm um so interessanter sein, von diesem Secundus als einem ähnlichen Schweiger zu berichten. Philostratus nennt ihn auch weder

---

den Herodes unterrichtete, kam er mit diesem, der selbst schon lehrte, in Streit, daher dieser ihn mit dem Verse neckte:

Sieh es zankt mit dem Töpfer der Töpfer,
mit dem Zimmerer der Zimmerer (*τεκτονὶ τέκτων*).

Doch hielt er dem Verstorbenen eine Rede mit Thränen, als einem im Greisenalter Vollendeten. Des Andenkens würdig ist von dem Manne Mehreres, am meisten aber sein Satz: „Es müsse sterben, der einen Aufruhr hervorgebracht und der ihn beschwichtigt, hat Anspruch auf Lohn. Derselbe, wenn er einen Aufruhr bewirkt und ihn selbst wieder stillt, hat doch Anspruch auf Lohn."

Diesen Satz erklärte er selbst. Was ist von beidem das Erste? das Aufruhrmachen, das Zweite, ihn zu stillen. Mußtest du nun Strafe leisten, für das was du Böses thatest, so nimm auch den Lohn, wenn du kannst, für das was du wohl gethan. Ein solcher Mann war dies. Er wurde begraben nah bei Eleusis auf der Rechten des Wegs nach Megara."

Daß ihn einige Epithyros nannten, ward viel besprochen. Anstatt *ἐπιθυρός* las Suidas *ἐπιοῦρος*, was Klotz heißt und man als einen Spott auf seine Sohnschaft eines Zimmermanns ansah, mit Bezug auf seine schwerfällige Sprache.

Man neckte die Philosophen vielfach mit Spitznamen, den Demokrit nannte man Leroklit, den Antidorus Sannidorus (vgl. Diog. Laert. 10. 4). Einen Spitznamen konnte man ihm gegeben haben in Bezug auf seine Streitsucht und im Gegensatz zu Epikuros den Friedlichen etwa ihn Epithuros den Anspringer (wie *θοῦρος Ἄρης*) nach Homer genannt haben.

einen Pythagoräer noch einen Cyniker. Er sagt auch kein Wort, daß er eine besondere Neigung, für einen Weiberhasser sich auszugeben, gehabt habe.

Aber auch die Sentenzen, welche der äthiopische und arabische Text neben den lateinischen unter dem Namen des Secundus enthält, haben mit dem obigen Secundus nichts zu thun[1]). Sie sind erst durch dritte Hand an seinen Namen gekommen. Erst als man den Secundus in der Biographie des Schweigens mit jenem Philosophen bei Philostratus verband, trug man ihm auch diese Sentenzen nach und zwar, weil unter ihnen eine arge Schmähung der Frauen enthalten ist[2]). Aber grade

---

[1]) Ebensowenig als er worin Olearius den Meinungen Anderer folgt, daß er Verfasser von Calila wedimna gewesen ist. Davon thut auch schon Starke Erwähnung, der Herausgeber der griechischen Fabelsammlung (in Berlin 1697 in der Vorrede). Diese Vermuthung stammt daher, daß in den längeren Versionen des Secundus die eine Geschichte aus dem Syntipas entlehnt ist und man in früheren Zeiten „Calila wenuna" mit den „sieben weisen Meistern" verwechselte.

[2]) Die eine Frage heißt: Was ist das Weib? Die Antwort lautet: „Des Mannes Verlangen, ein genossenschaftliches Wild, eine Löwin als Lagergefährtin, ein mit zu bewachender Drache, eine bekleidete Otter, eine freiwillige Schlacht, ein kostspieliger Krieg, eine tägliche Strafe, eine Fabrik um Kinder zu haben, ein böses Thier, ein nothwendig Uebel."

Man hat auch den folgenden Satz gefunden: „Secundus, jener Weise, als man ihn fragte, was ein Weib sei, erwiederte: Des Mannes Schiffbruch, der Sturm des Hauses, das Hinderniß der Ruhe, die Gefangenschaft des Lebens, ein täglicher Verlust, ein kostbarer Krieg, eine thierische Genossin, eine dauernde Sorge, eine umfassende Löwin, eine geschmückte Scylla, ein böses Thier, ein nothwendig Uebel." (Vgl. Fa-

diese Stelle zeigt, daß die Sentenzen nicht dem Secundus, dem Ankläger seiner Mutter gehören, weil das, was er von den Frauen sagt, ganz verschieden ist von dem in den Sentenzen verhandelten, — auch bei sehr unnützen Fragen nicht einmal eine über das „Schweigen“ enthalten ist.

Sonderbar genug hat Amantius — der gelehrte Sammler von allerlei Meinungen des philosophischen Alterthums — dieselbe Geschichte von Secundus, an dessen Stelle er aber Diogenes Laertius nennt. Fabricius citirt noch eine andere Schrift, in der ein Diogenianus die Sache anders erzählt. Man kann doch nicht annehmen, daß man in mittelalterlicher Zeit den Secundus, weil er ein Sohn des Zimmermanns war, einen Diogenes genannt habe.

Der Name Secundus war nicht selten. Suidas verwechselte sogar den Philosophen bei Philostratus mit Plinius, der den Beinamen Secundus hatte, weil er auch ein Zeitgenosse des Trajan und Hadrian war.

Eine ähnliche Verwechselung des Plinius hatte in christlichen Kreisen mit einem Märtyrer Secundus statt. Man glaubte, Titus habe Plinius den jüngeren bekehrt. Aber die Verwechselung hatte darin ihren Grund, weil ein Märtyrer Secundus in Como gelebt und Plinius der jüngere in Como geboren war. (Vgl. meine Auslegung zum Briefe Pauli an Titus. p. 2.)

Das ganze Histörchen ist eine manichäische Verarbeitung der Sindbadsage. Wie die Manichäer sonst buddhistische Namen verwandelt und gräcisirt haben, ist

---

bricius in der ersten Ausgabe. XIII. 567, und Harleß in der zweiten Ausgabe. tom. 1. 868.)

schon früher bemerkt worden. Scythianus in der Manessage — ist Sakyamuni (vgl. meine „Literatur und Symbolik“ über Barlaam), Manes wahrscheinlich selbst nur ein Muni; Thomas und Gotama werden identificirt. Terebinthus ist nur übersetzt aus dem mißverstandenen Namen Buddha selbst.

Barlaam und Josaphat sind ja in Namen und Sache eine Travestie buddhistischer Sagen. Josaphat ist ein Kasyapa, Barachia ein uparadja, Araches ein Arhat oder Archat, Theudas Dud etc.

So sehe ich auch Secundus an. Aus dem syrisch[1]) geschriebenen Sindbad סנדבד hat man mit leichter Umstellung סכנד (und mit Uebergang von ב und כ) ein Secund gebildet und den Namen, der unter Manichäern bekannt war, an einen Secundus angeschlossen; da ein solcher zur Zeit Hadrians lebte, so hat man aus dem Könige des Sindbad im Syntipas Cyrus — in Wirklichkeit Porus — den Kaiser Hadrian umgeschaffen.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so halte ich dafür, daß das Histörchen ohne die Sentenzen ein manichäisches Produkt in syrischer Sprache gewesen ist, welches die zwanzig Fragen, die im griechischen Text fehlen, vielleicht aus Syntipas enthalten hat und ebenso das Gleichniß aus Syntipas sammt der schriftlichen Er-

---

[1]) Wenn auch dem griechischen Text, wie ich vermuthe, ein syrischer zu Grunde lag, so doch nicht der, den Sachau in einem Fragment herausgegeben hat. Vielmehr scheint dieser selbst aus einer lateinischen Bearbeitung entstanden, der Turbo nicht verstand und tribunus daraus machte. Desgleichen steht gleich im Anfang ein סקונדוס und einmal סקונדא. (Inedita Syriaca. Wien, 1870. p. 84 etc.)

zählung vom Grunde seines Schweigens; — auch der Prinz im Syntipas erzählt den Grund seiner Stummheit. Der griechische Text, den wir besitzen, hat abgekürzt und ist in dem, was er bewahrt, originaler als die andern orientalischen Versionen; weil es Frauendinge anging, las man die Geschichte in weiten Kreisen; Manichäer trugen sie überall hin; man versuchte, einen kleinen Roman daraus zu machen, wenn auch — wie der Aethiope — in christlichem Kleid.

Jedenfalls versteht man durch diese Auffassung den Grund und die Tendenz der Entstehung, den Inhalt seiner Lehre und seine Verbreitung.

# ΒΙΟΣ
# ΣΕΚΟΥΝΔΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ.

(Cum varietate lectionis Codicis Gudiani edit. ab Adamo Schier.)

---

Σεκοῦνδος ἐγένετο φιλόσοφος. Οὗτος ἐφιλοσόφησε τὸν ἅπαντα χρόνον, σιωπὴν ἀσκήσας, Πυθαγορικὸν ἐξειληφὼς βίον. Τὸ δὲ αἴτιον τῆς σιωπῆς τοῦτο. ἐπέμφθη παρ' αὐτῶν γονέων μικρὸς ὢν παιδευθῆναι. Ὄντος δὲ αὐτοῦ ἐν τῇ παιδεύσει, ἐγένετο, τὸν πατέρα αὐτοῦ τελευτῆσαι. Ἦν δέ ἀκούων περὶ τῆς παραβολῆς ταύτης, „ὅτι πᾶσα γυνὴ πόρνη, ἡ δὲ λαθοῦσα σώφρων." Τέλειος οὖν γενόμενος ἐπανῆλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πατρίδα τὴν τοῦ κοινοῦς περιφέρων ἄσκησιν, βάκλον καὶ πήραν περιφέρων, τήν κεφαλὴν καὶ τὸν πώγωνα ἀναθρέψας. Λαμβάνει οὗτος μετάτον ἐν τῇ ἰδίᾳ οἰκίᾳ, μηδ' ἑνὸς τῶν οἰκείων αὐτὸν γνωριζόντων, μηδὲ τῆς ἰδίας μητρός. Βουλόμενος δὲ πεισθῆναι καὶ τὸν περὶ γυναικῶν λόγον, εἰ ἄρα ἀληθής ἐστι, καλέσας μίαν τῶν παιδισκῶν, ὑπέσχετο αὐτῇ χρυσίνους ἕξ, ὑποκρινόμενος φιλεῖν τὴν κυρίαν αὐτῆς, ἑαυτοῦ δὲ μητέρα. Ἡ δὲ λαβοῦσα τὸ χρυσίον, ἠδυνήθη πεῖσαι τὴν ἑαυτῆς κυρίαν, ὑποσχομένη αὐτῇ χσυσίνους ν. ἡ δὲ συνέθετο τῇ παιδίσκῃ, εἰ-

*ποῦσα, ὅτι ὀψίας ποιήσω αὐτόν εἰσελθεῖν λάθρα, καὶ κοιμηθήσομαι μετ' αὐτοῦ. Ὁ δὲ φιλόσοφος ἔχων τάς ἐπαγγελίας παρὰ τῆς παιδίσκης ἔπεμψεν αὐτὰς πρὸς δεῖπνον. καὶ δὴ τούτων ἀποδειπνησάντων ὡς ἦλθον πρὸς τὸν ὕπνον, αὐτὴ μὲν προσδοκοῦσα σαρκικῶς αὐτῷ συμμιγῆναι, αὐτὸς δὲ ὡς ἰδίαν μητέρα περιλαμβάνων καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς περιλάμπων, οὓς ἐθήλασε μαστοὺς ἐκοιμήθη ἕως πρωΐ. Περὶ δὲ τὸ διαύγασμα, ἀναστὰς Σεκοῦνδος ἐβουλεύετο ἐξελθεῖν. Ἡ δὲ ἐκράτησεν αὐτὸν λέγουσα, καταγνῶναί μου θέλων τοῦτο ἐποίησας. Ὁ δὲ εἶπεν· οὐχὶ, κυρία μήτηρ. οὐ γὰρ δίκαιόν ἐστιν, οὗπερ ἐξῆλθον, μιᾶναι. μὴ γένοιτο. Ἡ δὲ ἐπυνθάνετο παρ' αὐτοῦ, τίς ἂν εἴη. Ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ· ἐγώ εἰμι Σεκοῦνδος ὁ υἱός σου. Ἡ δὲ καταγνοῦσα ἑαυτῆς, καὶ μὴ φέρουσα τὴν αἰσχύνην, ἀγχόνῃ ἐχρήσατο. Ὁ δὲ Σεκοῦνδος γνοὺς, ὅτι διὰ τῆς αὐτοῦ γλώττης ὁ θάνατος τῆς μητρὸς ἐγένετο, ἀπόφασιν καθ' ἑαυτοῦ ἔδωκεν, τοῦ μὴ λαλῆσαι τοῦ λοιποῦ, καὶ μέχρι θανάτου τὴν σιωπὴν ἤσκησεν. Κατὰ δὲ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον Ἀδριανὸς ὁ καῖσαρ, παραγενόμενος ἐπὶ τὰς Ἀθήνας, ἤκουσε περὶ αὐτοῦ, οὔτε γάρ τι τῶν καλῶν αὐτῷ ἐλάνθανεν, καὶ τοῦτον μετεπέμψατο ἐλθεῖν, ἐλθόντα δὲ τὸν Σεκοῦνδον, ὁ Ἀδριανὸς δοκιμάσαι θέλων, εἰ ἀληθῶς ἄρα τὴν σιωπὴν ἀσκεῖ, ἐπαναστὰς πρῶτος ἠσπάσατο αὐτόν· καὶ ὁ μὲν Σεκοῦνδος τὸ σύνηθες τηρεῖ τῆς σιωπῆς, ὁ δὲ Ἀδριανὸς ἔφη αὐτῷ· λάλησον, φιλόσοφε, ἵνα μάθωμέν σε, οὐ γάρ ἐστι δυνατὸν, σιωπῶντος τὴν ἐνοῦσαν σοὶ σοφίαν ἐπιγνῶναι. Ὁ δὲ Σεκοῦνδος ὁμοίως ἐσιώπα. Ὁ δὲ Ἀδριανὸς ἔφη αὐτῷ· Σεκοῦνδε, πρίν με ἐλθεῖν καλῶς ἐσιώπας, οὐ γὰρ εἶχες ὄντως ἐνδοξότερόν σου ἀκροατὴν, καὶ παραστῆναι τοῖς ῥήμασί σου δυνάμενον. Νῦν δὲ ἐγὼ πάρειμι, καὶ ἀξιῶ,*

λάλησον, ἐπᾶρόν σου τὸν λόγον εἰς ἀρετήν. Ὁ δὲ Σεκοῦνδος οὔτε ᾐδέσθη, οὔτ' ὡς βασιλεὺς ἐφοβήθη. Ἀγανακτήσας δὲ ὁ Ἀδριανὸς ἔφη, Τύρπωνί τινι λέγων, ποίησον τὸν φιλόσοφον, ἵνα φθέγξηται ἡμῖν λόγον·· καὶ ὁ μὲν τύρπων, ὥσπερ ἐστὶν, εἶπεν· Λέοντές τε καὶ παρδάλεις καὶ ἄλλα θηρία ἔπειθεν ἀνθρωπίνῳ στόματι λαλῆσαι, τὴν δὲ τοῦ φιλοσόφου ἀπειθίαν οὔ. Μετεκαλέσατο δέ τινα σπεκουλάτωρα Ἕλληνα, καὶ ἔφη· τὸν μὴ βουλόμενον λαλῆσαι βασιλεῖ Ἀδριανῷ ζῆν οὐ βούλομαι· ἄπαγε, κόλασον αὐτόν. Ὁ δὲ Ἀδριανὸς λάθρα τὸν σπεκουλάτωρα καλέσας, ἔφη αὐτῷ· ἡνίκα τὸν φιλόσοφον μέλλεις ἀπάγειν, κατὰ τὴν ὁδὸν λάλησον αὐτῷ καὶ παραμύθησαι τοῦ λαλῆσαι, καὶ ἐὰν μὲν ἀποκριθῆναι αὐτὸν πείσῃς, ἀποκεφάλισον αὐτόν· ἐὰν δὲ οὐκ ἀποκριθῇ, σῶον πάλιν αὐτὸν ἐνταῦθα ἄγαγε. Ἀπηνέχθη δὲ σιωπῶν ὁ Σεκοῦνδος. Καὶ ὁ μὲν σπεκουλάτωρ κατέβαινεν ἔχων αὐτὸν εἰς τὴν πεῖραν, ἦν γὰρ ὁ τόπος ἐκεῖνος τῶν κολαζομένων, καὶ ἔλεγεν αὐτῷ· Ὦ Σεκοῦνδε, τί σιωπῶν ἀποθνήσκεις; λάλησον, καὶ ζήσῃ· χάρισαι ἑαυτῷ ζωὴν δι' αὐτοῦ λόγου· καὶ γὰρ ὁ κύκνος πρὸς τὸ τέρμα τοῦ βίου, καὶ ὅσα δὲ ἄλλα πετεινὰ τῇ δεδομένῃ αὐτοῖς φωνῇ κελαδεῖ, καὶ οὐδέν ἐστιν ἄφωνον ἐν τῷ βίῳ· μετανόησον οὖν, ἱκανὸς γὰρ πρός σε σιωπῆς γενόμενος χρόνος. Καὶ ἄλλοις δὲ πλείοσι λόγοις παρεμυθεῖτο, καὶ ἐδελέαζε τὸν Σεκοῦνδον. Ὁ δὲ Σεκοῦνδος καὶ τοῦ ζῆν καταφρονήσας, σιωπῶν τὸν θάνατον ἐξεδέχετο, τοῖς λόγοις μὴ ἐπιστραφείς. ὁ δὲ σπεκουλάτωρ, ἀπαγαγὼν τὸν ἄνδρα ἐπὶ τὸν συνήθη τόπον, ἔφη, Σεκοῦνδε, πρότεινον σοῦ τὸν αὐχένα, καὶ δέξαι δι' αὐτοῦ τὸ ξίφος. Ὁ δὲ Σεκοῦνδος τείνας τὸν αὐχένα δι' αὐτῆς σιωπῆς τοῦ βίου ἀπετάσσετο. Γυμνὸν δὲ τὸ ξίφος ἐνδεικνύμενος ὁ σπεκουλάτωρ

ἔφη· ὦ Σεκοῦνδε, ἀγόρασον φωνῇ σου τὸν θάνατον. Ὁ δὲ Σεκοῦνδος οὐκ ἐλάλησεν. Παραλαβὼν δὲ ὁ σπεκουλάτωρ αὐτὸν, ἦλθε πρὸς Ἀδριανὸν, καὶ ἔφη· Δέσποτα καῖσαρ, τὸν Σεκοῦνδον, ὁποῖον μοὶ παρέδωκας, τοιοῦτόν σοι αὐτὸν ἤγαγον μέχρι θανάτου σιωπήσαντα. Ἀδριανὸς δὲ θαυμάσας τὴν τοῦ φιλοσόφου ἐγκράτειαν ἀναστὰς, ἔφη· Σεκοῦνδε, τὴν σιωπὴν ἀσκήσας, ὥσπέρ τινα νόμον σεαυτῷ προσθεὶς, τὸν νόμον σου παραλῦσαι οὐκ ἠδυνήθην· λαβὼν τοίνυν ταύτην τὴν δέλτον, γράψον καὶ ὁμίλησόν μοι διὰ τῶν χειρῶν σου. Δεξάμενος δὲ ο Σεκοῦνδος ἔγραψε τάδε· Ἐγὼ μὲν, ὦ Ἀδριανὲ, οὖ φοβηθήσομαί σε τοῦ ἀποθανεῖν, ἄρχων γὰρ τοῦ καιροῦ τούτου εὑρέθης, τὸ γὰρ ἀποκτεῖναί με ἐν σοί ἐστι, τῆς δ' ἐμῆς φωνῆς, καὶ τοῦ ἐμοῦ προφορικοῦ λόγου, οὐδεμία σοί ἐστιν ἐξουσία. Ἀδριανὸς δὲ ἀναγνοὺς, ἔφη, καλῶς ἀπελογήσω· ἀλλὰ καὶ ἐν ἑτέροις πλείοσιν· καὶ γὰρ εἴκοσί σοι προβλήματα προτίθημι, ὧν πρῶτον, τί ἐστι κόσμος; ἀπόκριναί μοι πρὸς ταῦτα. Πάλιν ὁ Σεκοῦνδος ἀντέγραψε· Κόσμος ἐστὶν, ὦ Ἀδριανὲ, τὸ σύστημα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς πάντων, ὧν ἐροῦμαι μικρὸν ὕστερον, ἐὰν τοῖς λεγομένοις προσχῇς· καὶ σὺ γὰρ ἄνθρωπος εἶ, ὦ Ἀδριανὲ, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς πάντες, παντὸς πάθους μέτοχος, σποδὸς σαπρίας. Καὶ ἡ ἀλόγων ζωὴ ἐστὶ τοιαύτη· τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν πεφολίδωται, τὰ δὲ τετρίχωται, τὰ δὲ πεπήρωται, τὰ δὲ κεκόσμηται, αὐτένδυτα καὶ αὐτοβοήθητά ἐστιν, ὑπὸ τῆς δωρηθείσης αὐτοῖς φύσεως. Τυγχάνεις δὲ σὺ, ὦ Ἀδριανὲ, φόβου πλήρεις πνεύματι βαρηχῷ λιδανει μοι ἐνοχῇ, λἷαινε, ἀέρει συνάγεις,. θέρους δὲ ἀέρος, ἔθερμες καὶ λίμναις, οἱ δαίνων ὁμοίως εἶ· καὶ γὰρ ἔχεις ζῶα, ἕρμιγγας, ἐν ᾧ καὶ φθηρῶν ἀγέλαι, ἓν σοι

καθέλκουσι σκώληκας, ἐνέγκεισε οὐχὶ βάρος, πυρὶ τῶν ἐγκαυτήρων πέλεις. Προνοεῖ μὲν τεμνόμενον καὶ διαιρούμενον ὀλιγοχρόνιον καὶ πολυμαθὲς ζῶον, ἡλίου φρυγώμενον, βοῤῥεοψυχόμενον, γλώττεις δὲ ἔχεις προοίμιον, πένθους δάκρυα τὴν μεταβολὴν ἔχων. Πότερόν ἐστιν ἡμῖν. Ὁ τῆς μοίρης καὶ τοῦ δαίμονος ἀνάγκη. Τὴν μὲν γὰρ οὐκ οἴδαμεν, πόθεν ἐστὶν, ἡ δὲ σήμερον παρέρχεται ἡμᾶς, τὴν δὲ ἐπιοῦσαν οὐκ ἴσμεν. Μὴ οὖν τῶν λεγομένων καταφρόνει, ὦ Ἀδριανέ. Μὴ λέγε, ὅτι τὸν κόσμον ἐγύρευσας μόνος, ἥλιος γὰρ ἐστι καὶ σελήνη σὺν ἄστροις, οἱ τὸν κόσμον διοδεύοντες· μὴ δὲ δόκει καλὸς εἶναι καὶ μέγας, καὶ πλούσιος, καὶ ἄρχων τῆς οἰκουμένης. Οὐκ οἶδας δὲ, ὡς ἄνθρωπος βίου πέφυκας παίγνιον, ὑπὸ τύχης καὶ μοίρας κρατούμενος, ποτὲ μὲν ὢν ὑψηλὸς, ποτὲ δὲ ταπεινότερος ᾅδου· μαθεῖν οὐ δυνήσῃ τὸν βίον, ὦ Ἀδριανὲ, ἐκ τῶν πολλῶν ὑποδειγμάτων; πῶς πλούσιος μὲν χρυσικοῖς ὀβολοῖς τῶν Λυδίων βασιλεύς Γύγης, στρατηλάτης δὲ μέγας ὁ Δαναῶν βασιλεὺς, Ἀγαμέμνων, τολμηρὸς δὲ καὶ ἀνδρεῖος Μακεδόνων βασιλεὺς, Ἀλέξανδρος, θρασὺς ὁ Ἡρακλῆς, ἄγριος ὁ Κύκλωψ, συνετὸς Ὀδυσσεύς, καὶ καλὸς ὁ Ἀχιλλεύς; εἰ τοίνυν τούτους ἰδίους, ἃ εἶχον, ἡ τύχη ἀφείλατο, πολλῷ μᾶλλον ἢ σοί· οὐχ οὕτως γὰρ εἶ καλὸς, ὡς ὁ Ἀχιλλεὺς, οὐδὲ συνετὸς, ὡς Ὀδυσσεὺς, οὐδὲ ἄγριος, ὡς ὁ Κύκλωψ, οὐδὲ θρασὺς, ὡς Ἡράκλῆς, οὐδὲ ἀνδρεῖος καὶ τολμηρὸς, ὡς ὁ Ἀλέξανδρος, οὐδὲ στρατηλάτης, ὡ ὁ Ἀγαμέμνων, οὐδὲ πλούσιος, ὡς ὁ Γύγης, ὁ τῶν Λυδῶν βασιλεύς. Ταῦτα μὲν, ὦ Ἀδριανὲ, ἐν μέρει προοιμίου ἡμῖν ἀνεγράφη. Ἴωμεν δὲ, καθὼς ἐπηρώτησας. Τότε Ἀδριανὸς ἀναγνοὺς, καὶ μαθὼν τὴν αἰτίαν, δι᾽ ἣν

*τὴν σιωπὴν ἐφιλοσόφησεν, ἐκέλευσεν αὐτοῦ τὰς βίβλους ἐν τῇ ἱερατικῇ βιβλιοθήκῃ ἐντεθῆναι Σεκούνδου τοῦ φιλοσόφου.*

*Τέλος τοῦ βίου Σεκούνδου.*

---

## Anmerkungen.

V. 1. Dieses Leben des Secundus ist von Adam Schier herausgegeben worden, von wo es in die Sammlung von Orelli (Opuscula Graecorum veterum sententia et Moralia. Lips., 1819. tom. 1. p. 208) unverändert kam und hat noch keine weitere zumal emendirte Ausgabe erfahren. Die Abschrift war von Gudius gemacht worden aus einem Codex der Mediceischen Bibliothek und kam nach Wolfenbüttel, wo sie Schier benutzt hat. Der Text ist in erstaunlicher Weise verdorben. Es ist versucht worden, ihn zu emendiren und zu erklären, woran zum Theil Schier und Orelli gezweifelt haben.

V. 8. *σώφρων* steht zumeist im Gegensatz zu *ἀκόλαστος* (was im Verhältniß zu Frauen besonders in Anwendung kommt), vgl. Tit. 2, 4. 5. Die Frauen werden angehalten, so zu sein und *ἵνα σωφρονίζωσι τὰς νέας.*

V. 8. *τέλειος.* Vgl. Ephes. 4, 13. *μέχρις καταντήσομεν .... εἰς ἄνδρα τέλειον.*

V. 9. *εἰς ἰδίαν πατρίδα.* Vgl. Matth. 9, 1. *εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν* etc.

V. 10. Hat eine Randbemerkung der Handschrift mit Recht verbessert in *Κυνός* (den Zunamen von Diogenes).

V. 12. Es ist seltsam zu sagen „Das Haupt nähren“ für „Das Haar des Hauptes wachsen zu lassen“. Man kann sagen „das Haupt scheeren“ *κείρεσθαι τὰς κεφαλὰς,* aber nicht „das Haupt nähren“. Außerdem ist *ἀνατρέφειν* allerdings im klassischen Gebrauch.

V. 12. Er nahm Wohnung im eigenen Haus und niemand erkannte ihn. Aber hat ihn denn Niemand gefragt? Kam Niemand auf die Vermuthung! Wußte die Mutter gar nichts von ihrem Sohn!

V. 13. Er wollte überzeugt werden, daß die Rede von den Frauen wahr sei. Er scheint an Sokrates zu denken, der überzeugt sein wollte, ob das Wort des Orakels richtig sei.

V. 16. *χρύσινος* kommt erst in byzantinischer Sprache für *χρυσοῦς* vor.

V. 15. Der griechische Erzähler abbreviirt einen weitläufigeren Text. Es fehlt offenbar v. 6 nach der Erzählung, von des Vaters Tod, daß er nicht zurückkehrte und noch lange, bis er *τέλειος* wurde, in der Ferne blieb;

ebenso fehlt v. 19, daß die Magd, als sie mit sechs Geldstücken die Mutter nicht bewegen kann, sie dem Jüngling dies meldete und der versprach dann fünfzig. Die Magd konnte dies nicht von selbst, also kann es nicht *ὑποσχομένη*, sondern *ὑποσχόμενος* heißen. Es ist nur ausgelassen, daß dann auf dies Gebot die Mutter der Kupplerin nachgab. Nichts ist seltsamer an der Erzählung wie dies. Eine wohlhabende Frau, tugendhaft bisher, wird plötzlich um ihre Ehre handeln — aber der Manichäer will ja beweisen, daß nicht blos die Frauen um Sinnlichkeit, sondern wie eine *πόρνη* um Geld fallen mögen.

V. 21. Dieser Wandel in die erste Person „sagend, daß ich ihn will kommen lassen" etc., verräth orientalische Redeweise der Quelle, die es benutzt.

V. 24. Die Stelle ist verdorben; es fehlt, daß der Philosoph, nachdem er die Botschaft empfangen, die Speise eingekauft habe, welche er der Mutter sandte.

Es muß etwa heißen (der äthiopische Text unterstützt das, wo ebenso erzählt wird) *ἀγοράσας τὰ ὄψα ἔπεμψεν αὐτα* (Schier hat unrichtig *αἰτάς* verbessert, weil er an die Frauen dachte) *πρὸς δεῖπνον*.

V. 27. Fabricius (ed. Harleß. 1. 866) bemerkt: Ravisius Textor in Officina auctorem nescio quem Diogenem vel Diogenianum laudans p. 1320: „Secundus philosophus cum matri nescienti esse filium, se commiscuisset et illa facto cognito sceleris horrore intulisset sibi mortem ipse quoque cum incestu poenitentia tum dolore maternae mortis aeternum tacuit ut ulcisce retur vocem, qua in concubitu matri innota erat.“ Hier wird also Secundus desselben Gräuels mit beschuldigt, mit welchem er oben seine Mutter nur prüfen wollte.

V. 44. Der Schreiber versteht unter *μετεπέμψατο* nur das „nach ihm schicken“, es mag also *ἐλθεῖν* stehen bleiben, was auch durch das kommende *ἐλθόντα* bezeugt wird.

V. 57. Schier bemerkt mit Recht, daß statt *βασιλεύς* gelesen werden muß *βασιλέα* oder wahrscheinlicher *βασιλέως*.

V. 64. Nicht *σπεκουλάτορα*, sondern *σπικουλάτορα*.

V. 67. Ebenso.

V. 80. Statt *μετανόησον οὖν* ist zu lesen *οὐκ*, denn nicht (*ἱκανός*) geeignet ist die Zeit zum Schweigen.

V. 83. *δελεάζειν*, ködern.

V. 85. *σπικουλάτωρ*, wie überall.

V. 89. *τῷ βίῳ*, vgl. Lucas 14, 33.

V. 120—134 ist in dem Wortlaut des Ms. unverständlich. Schier hat deshalb nichts verändert, sondern abgeschrieben, wie er es gefunden hat. Orelli sagt mit Recht: tot verba, tot ulcera.

Ich habe es in folgender Weise emendirt: „*Τυγχάνεις δὲ σύ, ὦ Ἀδριανὲ, φόβου πλήρης, πνεύματι βαρυήχῳ, χόλῃ δαίμονος ἐνοχῇ, λίαν ἀέρα συνάγεις, ὡς δι' ἀέρος θέρους, θέρμων καὶ λιμναίων ὑδάτων, οἷς ὅμοιος εἶ, καὶ γὰρ ἔχεις ζῶα, συρίγγας, ἐν αἷς καὶ φθείρων ἀγέλαι, ἔν σοι καθέλκουσι σκώληκες ὧν ὀσμῆς ἤνεγκας οὐχὶ βάρος — καὶ ἐν πυρί τῶν ἐγκαυτήρων πέλεις — προνοίᾳ μὲν τεμνόμενον, καὶ διαιρούμενον, ὀλιγόχρονιον καὶ πολυμαθὲς ζῶον, ἡλίῳ φρυγόμενον, βορροψυχούμενον, γλώττης δὲ ἔχεις προτίμιον, πένθους δάκρυα ἐκ μεταβολῆς ἔχων· πότερόν ἐστιν ἡμῖν; ἡ τῆς μοίρης καὶ τοῦ δαίμονος ἀνάγκη.*“

Die Uebersetzung des Textes ist nun folgende: „Auch bist du durch das Geschick, o Hadrian, von Furcht voll, von einem tief brausenden Geist[1]), von dauernder dämonischer[2]) Galle; gar zu sehr sammelst du (in dir) wie durch den Dunst der Sommergluth die Luft heißer und sumpfiger Wasser, denen du ähnlich bist; denn auch du hast Thiere[3]), Fisteln, in denen Heerden von Läusen sind, in dir eitern die Würmer, deren Geruch[4]) du nicht erträgst und lebst in dem Feuer der Einbrenner. Du bist ein mit Vorbedacht zerspaltenes und auseinandergerissenes kurzlebiges und doch vielwissendes Geschöpf, von der Sonne gebraten, von Nordstürmen durchkältet, hast den Vorzug der Sprache und Thränen der Klage im Umsturz: Was gehört nun uns? Der Zwang des Schicksals und der Gottheit."

Diese Ansprache an den Hadrian stammt aus der manichäisch-buddhistischen Anschauung, die gern die Natur des Menschen in seiner völligen Nichtigkeit darstellt.

Als Siddharta zuerst ausfährt, sieht er einen Menschen, einen abgelebten alten Mann mit ausgebrochenen Zähnen, grauen Locken und einer zur Erde gebückten Gestalt mit zitternden Gliedern." Er fragte: „Werde auch ich so werden?" „Gewiß," erwiederte man, „Alle kommen in solchen Zustand." Später sah er einen Mann in Gestalt eines Aussätzigen, voll von Schwären, mit einem Körper wie ein Wasserfaß aufgedunsen. Dann sah er einen Leichnam grün von Fäulniß mit Würmern, die aus den neun Oeffnungen krochen. (Hardy, Manual. 154.) In der Lalitavistara (Rgya Tsch'er Rol Pa. ed.

---

1) Vgl. πνοαὶ βαρυηχεῖς bei Const. Man. Chron. p. 110.

2) In Aeschyl. Agamemnon sagt (v. 1660) Klytemnästra zu Aegisth:

„δαίμονος χολῇ βαρείᾳ δυστυχῶς πεπληγμένοι."

3) Wie sich in Sommergluth im sumpfigen Wasser Ungeziefer sammelt; σύριγξ. Fistel in jeder Bedeutung.

4) Vgl. 2. Macc. 9, 10. Ὀσμῆς ἀφορητὸν βάρος.

Foucaux. p. 182) ist das noch mehr ausgeführt. Er sieht den Alten: vieux, cassé e decrepit aux veines et aux nerfs saillants sur le corps, aux dents branlants, le corps couvert de rides chauve penché, courbé comme la solive d'un toit etc.

V. 151. *τούτοις ἰδίοις* muß gelesen werden, „wenn das Schicksal jedem Einzelnen von diesem weggenommen hätte, was sie besaßen",

V. 152. Schier setzt „forte *καὶ*", doch ist *ἢ* erträglich.

V. 185. „Das sei nun anstatt einer Vorrede aufgeschrieben. Laß uns nun weiter gehen, wie du gesagt hast." Hier würden nun die Antworten auf die Fragen folgen müssen, welche Hadrian gestellt hat. Das Gleichniß ist mit keinem Worte angedeutet, was in den andern Versionen steht. Dann las Hadrian das Geschriebene und auch die Ursache des philosophischen Schweigens (was in den andern Versionen angefügt ist."

V. 162. Man kann doch die Antworten, welche er gegeben hat, nicht *βίβλος* nennen, auch stände ja doppelt erst *αὐτοῦ*, wenn sich es auf Secundus beziehen sollte und dann noch einmal am Schluß *Σεκούνδου*. Es muß so gelesen werden: *ἐκέλευσεν εἰς τὰς αὐτοῦ βίβλους ἐν τῇ ἱερατικῇ βιβλιοθήκῃ ἐντεθῆναι τὰ Σεκούνδου τοῦ φιλοσόφου.*

Man würde diese „heilige Bibliothek" des Hadrian wenig verstehen, wenn man nicht überhaupt eine buddhistische Unterlage erkennete; eine solche *ἱερατική βιβλιοθήκη* wird eine Vihara gewesen sein, in welcher die Frommen lasen und studierten. Da war ja die rechte Stätte zu Frage und Antwort. Burnouf (Lotus dela bonne loi. p. 317) citirt aus einer buddhistischen Schrift folgendes: „D'anciens Religieux d'un grand renom versés dans la lecture des livres sacrés .... habitent ce monastére. Ces religieux passent leur temps a interroger et a faire sans cesse de nouvelles questions" etc.

---

# Einleitung zu Syntipas

und

# Mittheilung der Sagen,

welche in Mischle Sindbad nicht stehen.

# Einleitung zu Syntipas.

An der Spitze der orientalischen anderen Versionen der Sindbadsage steht der im Jahre 1828 von Boissonade in Paris herausgegebene Syntipas, den bereits Du Cange für sein Glossar benutzt hat. Der Text ist nicht völlig gesund und an sich ist die Erzählung wenig benutzt und beurtheilt, obschon die Literatoren der Sindbadsage ihn besser kannten als den hebräischen Text.

Es ist von Bedeutung, ihn sowohl mit M.S. und den andern Versionen des Orients zu vergleichen.

Ich habe dafür folgende Tabellen der in ihnen enthaltenen Erzählungen vorgelegt. Man wird leicht daraus Verschiedenheit und Aehnlichkeit wahrnehmen.

Es kommen dabei Sindibadnameh, den wir nur in dem fragmentarischen Bericht von Falconer und Clouston, die Sagen, die Jon. Scott übersetzt hat, die Version in den „Tausend und eine Nacht“ zumal in der Uebersetzung von Habicht, der syrische Text, den Baethge herausgegeben hat, und das kurze Capitel bei Nechschebi in Betrachtung.

In der einen Tabelle wird die Reihenfolge der Erzählungen mit Mischle Sendabad verglichen.

In der anderen wird der Inhalt der Versionen nach ihrer Ordnung angegeben.

| Mischle Sindbad | Syntipas | Syrer | Hab. | Scott | Sind.-Nam. | Nechschebi |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. Des Löwen Spur | 1 | 1 | 1 p108 | 4 | | |
| 2. Der Papagei | 2 | 2 | 2 | 2 | 5 | |
| 3. Der Walker | 3 | 3 | 3 | 3 | 7 | |
| 4. Die Turteltauben | 16 | 15 | | | 8 | |
| 5. Die weinende Hündin | 11 | 10 | 11 | 9 | 14 | 2 |
| 6. Die Fee und die Jagd | 6 und 8 | 6 und 8 | 7 | 6 und 8 | 10 und 12 | |
| 7. Der Hund und die Schlange | 13 | 12 | | | 11 | |
| 8. Der verbrannte Mantel | 14 | 13 | 18 | 16 | 18 | |
| 9. Der Räuber und der Löwe | 15 | 14 | | | 16 | |
| 10. Die Brote | 4 | 4 | 5 | | | |
| 11. Reis und Zucker | 7 | 7 | | | 9 | 6 |
| 12. Schwein und Feigenbaum | 12 | 11 | | | 13 | |
| 13. Der Bademeister | 10 | | | | 13a | |
| 14. Der Schwertträger (Holof.) | 5 | 5 | 6 | 5 | 6 | 1 |
| 15. Absalom | | | | | | |
| 16. Die drei Wünsche | 18 | 17 | | | 17 | |
| 17. Der verkleidete Jüngling | | | | | | |
| 18. Die Bucklichen | | | | | | |
| 19. Die betrogenen Schelme | 23 | 22 Bruchstück | | 20 | 24 | |
| 20. Der Fuchs | 24 | fehlt | | 22 | | |
| Zusätze zu Syntipas: | | | | | | |
| ⊙ Der Jäger und der Honig | 7 | 7 | 7 | 8 | | |
| ⊙ Das Elephantchen | 17 | 16 | | | | 3 |
| ⊙ Studien über Frauentücke | 19 | 18 fragment | | | 15 | 4 |
| ⊙ Vergiftete Gäste (die Speise) | 20 | 19 | | 19 | 20 | |
| ⊙ Dreijähriges Kind | 21 | 20 | | | 22 | |
| ⊙ Fünf Jahre (der Kamm) | 22 | 21 | | 21 | 23 | |
| ⊙ Der Dieb und die Astrologie | 24 | | | | | |

| Scott: Tales | Sindibadnameh | Habicht | Syntipas | Syrer | Nechschebi |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. Ahmed, der Waise | 1. **Fuchs und Affe** | 1. Des Löwen Spur | 1. Löwenspur | 1. — | 1. Färber — Schwertträger |
| 2. Der Papagei | 2. **Das Kameel und der Kürbis** | 2. Der Papagei | 2. Papagei | 2. — | 2. Weinende Hündin (II. Theil.) |
| 3. Der Walker u. s. Sohn | 3. **Der Elephantenwärter** | 3. Der Walker u. s. Sohn | 3. Walker | 3. — | 3. Flephantchen. |
| 4. Des Löwen Spur | 4. **Der Affenkönig** | 4. **Die unglücklich angeklagte Frau** | 4. Die Brote | 4. — | 4. Frauenlist |
| 5. Der Schwertträger | 5. Der Papagei | 5. Die Brote | 5. Schwertträger | 5. — | 5. **Die untreue Frau mit den Ringen** |
| 6. Die Jagd u. die Fee | 6. Der Schwertträger | 6. Der Schwertträger | 6. Jagd und die Fee | 6. — | 6. Reis und Zucker |
| 7. Der Honig u. d. Jäger (Streit aus kl. Ding.) | 7. Der Walker und sein Sohn | 7. Die Jagd u. die Fee | 7. Der Honig und der Jäger | 7. — | |
| 8. Die Quelle der Verwandlung | 8. Die Rebhühner (sonst das Taubenpaar) | 8. Der Honig und der Jäger | 8. Reis und Zucker | 8. — | |
| 9. Die Hündin | 9. Reis und Zucker | 9. Reis und Zucker | 9. Die Quelle d Verwdl. | 9. fehlt | |
| 10. **Vom Maler** | 10. Jagd und Fee | 10. Die Quelle d. Verwdl. | 10. Der Bademeister | 10. — | |
| 11. **Von 10 alten Männern** | 11. Katze (Wiesel) und Schlange | 11. Die weinende Hündin | 11. Die weinende Hündin | 11 — | |
| 12. **Der Kasten** | 12. II. Th. d. wein. Hünd. | 12. **Der Juwelier od. Maler** | 12. Der Affe und Eber | 12. — | |
| 13. **DieFrau u. ihreBewerb.** | 13. Affe und Eber | 13. **Die zehn Greise** | 13. Hund und Schlange | 13. — | |
| | 13 a. Der Bademeister | | | | |
| | 13 b. V. abgeschnitt. Haar | | | | |
| 14. **Von dem unschuldig angeklagten Weib** | 14. Weinende Hündin I. | 14. **Der Kasten** | 14. Der verbrannte Mantel | 14. — | |
| 15. **Von Bharam u. Rumta** | 15. Die Schwiegertochter | 15. **Die Nacht Alkadr** | 15. Räuber und Löwe | 15. — | |
| 16. Vom verbrannten Schleier etc. | 16. Der Räuber und der Löwe | 16. **Die unglücklich angeklagte Frau** | 16. Die Turteltauben | 16. — | |
| 17. Die vergiftet. Gäste | 17. Die drei Wünsche | 17. **Bahram und Rumta** | 17. Elephantchen | 17. — | |
| | 18. Der verbr. Mantel | 18. Der verbr. Schleier | 18. Die drei Wünsche | 18. — | |
| | 19. Wahrsch. d. Erzähl. v. d. Quelle d. Verwandl | 19. Die vergiftet. Gäste | 19. Weibertücken | 19. — | |
| | 20. Die vergiftet. Gäste | 20. Die drei Schelme | 20. Die vergiftet. Gäste | 20. — | |
| | 21. Das junge Weib u. d schöne Jüngling | 21. Der fünfjähr. Knabe | 21. Dreijähriger Knabe | 21. — | |
| | 22. Das dreijähr. Kind | 22. Der Fuchs | 22. Fünfjähriger Knabe | 22. def. | |
| | 23. Das fünfjähr. Kind | | 23. Die drei Schelme | | |
| | 24. Die drei Schelme | | 24. Fuchs | | |
| | 25. **Der schwarze Div und die vier Retter** | | 25. Der geborene Dieb | | |

Man wird auf der Stelle erkennen, daß Allen eine Urschrift zu Grunde liegt. Es beginnen alle mit den Erzählungen von des Löwen Spur, dem Papagei und dem Walker und seinem Sohn. Bei Scott geht eine eigenthümliche, nicht unpassende Erzählung voraus, die sonst nirgend vorkommt, und die „Löwenspur“ steht unter den gewohnten Dreien zuletzt, statt zuerst. Im Sindibadnameh gehen vier eigenthümliche Fabeln voraus; es folgen dann auch Papagei und Walker, welche zwei Geschichten überall erscheinen.

In derselben Reihenfolge erscheint „Die weinende Hündin“ überall, nur nicht im M.S. Dagegen nimmt die Geschichte von der Jagd und der Rakschasa in allen Versionen die sechste Stelle ein (auch bei Sindibadnameh, wenn man die vier eigenthümlichen an der Spitze nicht mitzählt). Der Schwertträger nimmt in Allen, außer im M.S., dieselbe Stelle ein. Desgleichen etwa „Die drei Wünsche“, die aber bei Habicht und Scott fehlen. „Die betrogenen drei Schelme“ stehen überall am Schluß. „Schwein und Feigenbaum“ stehen überall, wo sie vorkommen, an demselben Platz. Bei anderen Erzählungen theilen sich die Versionen. Die Geschichte von den „Turteltauben“ steht bei M.S. und Sindibadnameh an derselben Stelle, während Syntipas abweicht. Die Geschichte von der „Weinenden Hündin“ ist bei Sindibadnameh getheilt und Nechschebi hat nur den zweiten Theil. Es ist schon oben bemerkt worden, daß die Erzählung von der „Jagd und Rakschasa“, die bei M.S. mit der von der „Verwandelten Quelle“ verbunden ist, im Syntipas, dem Syrer, bei Habicht und Scott in zwei Erzählungen getheilt ist, die aber überall bald aufeinander folgen.

Bei dieser Benutzung einer Urquelle, welche die buddhistische Apologie selbst gewesen sein wird, treten doch zwei verschiedene Gruppen heraus, von denen die eine im hebräischen Text, die andere im Syntipas und Genossen vorhanden ist. Ich möchte sie die syrische und die persische Gruppe nennen. Die Eigenthümlichkeiten des hebräischen Textes sind schon besprochen. Er hat zwei eigenthümliche Fabeln und die älteste eigentliche Färbung für sich. Dagegen ruht Syntipas mit den anderen Versionen auf persischer Heimath. Allerdings ist ja Syntipas — wie es in der Vorrede, auf die wir zurückkommen — aus dem Syrischen übersetzt, aber der Uebersetzer sagt selbst:

*τοῦ μυθογράφου Συντίπα κατα Σύρους*
*μᾶλλον δὲ Περσῶν τοὺς σοφοὺς λογογράφους*

und betont dabei, daß persische Logographen zumeist das Vorbild waren; auch heißt es, daß zuerst die Geschichte, die er mittheilt, Musos, der Perser, berichtet habe. (*προιστόρησε*). Mit Syntipas stimmen auch zumeist die persischen und arabischen Berichte überein. Was aber namentlich von Bedeutung ist, Syntipas hat als Namen des Königs: Kyros, und daß dies aus persischer Tradition stamme, ist offenbar. So nennt ihn ja Masudi in den schon erwähnten Notizen über Sindbad. Es ist die persische Lesung des Kyros statt des Porus von Indien. Im Sindibadnameh berichtet der Autor, daß ihm ein Araber. der mit persischer Sprache redete, ihm erzählt habe, daß in Indien ein weiser und mächtiger König lebte. In den arabischen Mährchen bei Habicht, die bis zur elften Erzählung ganz mit Syntipas übereinstimmen, wird er ein König von Sina genannt; vielleicht aus Sind verdorben. Syntipas hat sonst wenig Personen und

geographische Andeutungen. Er unterscheidet sich vom M.S. durch Zusatz von sieben neuen Geschichten, die aber bis auf eine denselben Ursprung durch ihre aufeinanderfolgende Stellung beweisen, aber sie haben wohl auch indischen Hintergrund, wie wir zu zeigen hoffen. Es ist in der That seltsam, daß die hebräische Version auf syrischen und griechischen Wendungen ruht, während die griechische Uebersetzung, obschon aus dem Syrischen, nichtsdestominder den persischen Hintergrund zeigt.

Die syrische Uebersetzung, welche Baethge herausgab, schließt genau in der Ordnung der Erzählung an Syntipas an; sie ist aber doch nicht diejenige Grundlage, aus welcher dieser schrieb. Es fehlt in ihr der Bademeister, welche jener enthält, und hat auch eine andere Form der Erzählungen, namentlich die des „Jägers mit dem Honig" zeigt einen andern Codex als den, welcher von Syntipas gebraucht worden ist. Trotzdem ist der genauere Vergleich des syrischen Textes mit Syntipas sehr lehrreich, weil dessen schönrednerische und ästhetische Schreibweise dadurch hervortritt. Er ähnelt darin völlig dem Verfasser des Sindibadnahmeh, der ebenso persisch wie jener griechisch in schönen Floskeln und Sprüchen sich gehen läßt. Es findet sich sogar eine ähnliche Einleitung in beiden Versionen; der Verfasser von Sindibadnameh sagt, „daß in einer Nacht Seine Majestät der König, dessen Glück wacht, und von dem das Auge der Zeit selbst nicht in Träumen seines Gleichen erblickt, zu ihm redete, und während er ihm Lobenswerthes über seine Talente sagte, beklagte, daß er sich nicht genug anstrengte; er bemerkt, daß die Nachtigall nicht ewig gesanglos sitzen sollte, noch der Papagei stumm, daß ich die Gabe der Beredtsamkeit besäße und des angenehmen Vortrags, daß ich aber faul

wäre, faul, faul. Führe eine solche Heldenthat mit dem Schwerte aus, welche solange leben soll, als Schwerter geschwungen werden. Bringe von meiner Regierung ein Prosawerk in Versen, damit mein Andenken verewigt werde, laß es die Erzählung von Sindibad sein."

Ebenso sagt der Grieche in der poetischen Vorrede:

„Vom Gleichnißdichter Syntipas nach syrischen —
Noch mehr nach weisen Fabeldichtern Persiens
Stammt dieses Buch, das du hier siehst, mein Freund!
Das einst in syrisch Worten aufgeschrieben,
Hab ich in griechische moderne Form
So umgesetzt und als ein Buch geschrieben;
Von den Grammatikern der Letzten einer,
Andreopolos Michael, Christi Knecht,
Ich habe das Werk vollbracht als ein befohlenes
Von Gabriel, der großen Herren Ruhm,
Und des augusten Führers gesangberühmter Stadt,
Der wirklich ist ein wahrer Hausgenoß von Christ,
Der mir verordnet dieses aufzuschreiben,
Weil es noch fehlt in römischer Literatur.
Es werden wohl gegeißelt sehr, die Böses thun
In diesem Buch — und darum lobt es auch
Die Thaten, welche wurden recht gethan."

Von dem Andreopolos Michael ist bisher nichts bekannt geworden. Dagegen hat den Gabriel, der als ein *μεγιστάνων κλέος* und *δούξ σεβαστός* der *πόλεως μελωνύμου* erscheint — Matthäi für einen Herzog von Melenicos, und Comparetti für einen Herzog von Melitene gehalten; er hat einen solchen gefunden, der Gabriel hieß und der auch den Titel Sebastos erhalten hat — und dennoch befriedigt das nicht. Man würde eine Widmung an ihn erwarten. Sollte es wirklich ein Fürst der Zeit

gewesen sein, der ihm den Auftrag gab, so war es für diesen nicht Schmeichelei genug, in so dunkeler Form zu erscheinen. Aber aus der Parallele in Sindibadnameh läßt sich schließen, daß es sich hier auch um geistliche Inspiration handelt und es ist wohl für die Weise des Verfassers nicht gleichgültig, daß er sich Michael nennt, und der Fürst, der ihm befiehlt, Gabriel heißt. Er scheint vielmehr an den Engel Gabriel zu denken, den Meister der Offenbarungen, wie ihn die christliche Kirche symbolisch annimmt und wie er auch von den Muhamedanern angesehen wird. Von diesem läßt er sich ermuntern, sein Werk zu thun; der erweckt — wie der Verfasser der Sindibadnameh zur Arbeit erweckt ist, denn es ist eine christliche Arbeit, die Bösen zu strafen und die Guten zu preisen. Gabriel war zumal in der griechischen Kirche gepriesen in dem Gebete der Liturgie, die den Namen des heil. Chrysostomus trägt. Euchologion Graec. ed. Goar (p. 87) heißt es: „Wir beten zu dir, *χαῖρε*, sei gegrüßt wie einst Gabriel,“ *τῶν ἀσωμάτων ἀρχιστρατηγός* (der Feldherr der unkörperlichen Engel). Deshalb kann er ihn mit Recht nennen *κλέος*, den Großen und Erhabenen, wie in einer Deutung des Midrasch Gabriel המשל (der Herrschende) und Michael פחד (die Furcht) genannt wird (Bereschit Rabba. ed. Amst. p. 10d). Er wird der erhabene Fürst genannt, der *πόλεως μελωνύμου*.

Auch in jüdischer Lehre werden die Engelfürsten mit Duces verglichen (vgl. Debarim Rabba. cap. II. fin ed. Amst. 237c). „Als Gott auf den Sinai sich senkte, heißt es, war Gott von Engeln umgeben, von Michael und seiner Schaar, von Gabriel und seiner Schaar, wie von Herzögen (דוכסין) und Eparchen.“ Die Stadt, deren

Fürst er ist, ist Jerusalem und das heilige Volk. Ich bin geneigt, statt μελώμυνος zu lesen χαλώνυμος, denn Jerusalem wurde von den Griechen auch καλλίπολις [1]) genannt, so von Olympiodor und Cyrill von Alexandrien. Daß Gabriel der Fürst und Patron der h. Stadt war, geht zumal auf Daniel zurück (9, 24. 25) und die Verkündungen an Elisabeth und Maria. Er kann genannt werden der wirklich heiße Diener Christi. Die Engel hießen griechisch auch λειτουργοί wie bei den Juden „die Engel des Dienstes" (השרת). Er ist der wahrhaft heiße Diener. Die Engel werden mit Feuer verglichen wegen der Gottesähnlichkeit, wie Dionysius der Areopagit sagt. Gabriel ist ja der Praeco lucis (vgl. Evangel. inf. Arab. im Cod. Apocr. ed. Thilo. p. 41). Gabriel ist ein אש דוחה, wohl ein läuterndes Feuer genannt (vgl. En Jakob. 74a), aus Bab. Joma. § 1 (vgl. 83a). Wenn die Araber den Gabriel den Pfau der Engel (טאווש) nennen, so bezieht sich das nicht auf den wirklichen Pfau, sondern auf den Phönix [2]), für welchen er steht, und der wieder die Sonne, Feuer und Licht bedeutet. Sie identificiren dabei unwillkürlich Gabriel mit Christus, wie auch in mystischen Schriften der Juden Gabriel als

---

[1]) Daraus erklärt sich, was ich schon hier erwähne, obschon ich später darauf zurückkomme, daß R. Elasar Kalir sich auch „קרית שפר" nennt. Es bedeutet nichts als Kallipolis und ist Jerusalem. (Vgl. meinen Aufsatz in Frankels Zeitschrift. 1846. p. 154.

[2]) Daher beschrieben sie ihn als einen Engel, dessen Füße die Farben der Morgenröthe, die Flügel grün, die Zähne weiß und glänzend, seine Augen funkelnd, seine Wangen flammend und die Haare seines Hauptes wie rothe Krallen. cf. D'Herbelot sub voce Gebrail. (Deutsch. 2. 466.)

נבר אל (der Gottmensch) gedeutet wurde, denn von ihm galt, daß er אימטון heißt, der die Sünden verstopft (Sanhedrin. 44b), und so wird auch der Metatron genannt (Jalkut, Reubeni. p. 24b). Er nennt wohl absichtlich sich einen *λατρίς* — und Gabriel einen *οἰκέτης* Christi, indem bei dem Letzten gewissermaßen auf die zum Hause gehörenden Diener hingewiesen wird, wie die Engel in Christi Haus. Andreopolos Michael legt daher einen großen Werth auf das Buch, das er schreibt. Er denkt nicht an die vielen Sinnlichkeiten, die es enthält, nur an den Nutzen, den es stiften soll, und betrachtet es — wie der Verfasser des Sindibadnameh — als eine höhere Inspiration, daß er dies Buch auch in die Literatur des griechisch-römischen Reichs einführen soll. Aber man würde sich irren, wenn man im Syntipas eine christianisirte Erzählung der „Sieben Meister" erwartete —, es kann von einer wirklich durchgeistigten Arbeit nicht die Rede sein; es sind nur einzelne christliche Floskeln, an denen der Christ erkannt wird. Der Jüngling in der Sage von der Jagd und der Rakschasa (n. 6. ed. Boiss. p. 35) ruft aus: „*δέσποτα χριστέ.*" Es beginnt ein Weib ihre Rede: „*Ἄρχοντες χριστιανοί.*" (Christl. Herren. p. 94.) Aber er spricht sonst nur von „des Gottes Hülfe" p. 97 (*τοῦ θεοῦ βοήθεια.*) Er läßt den Jüngling sagen, „der Gott, welcher immer ein Helfer ist für das menschliche Geschlecht" p. 101 (*ὁ θεὸς, ὅστι ἐστί βοηθός*). „Der König sandte Worte des Dankes zu Gott" p. 140 (*εὐχριστηρίους λόγους τῷ θεῷ*). „Geholfen hat vorher göttliche Macht" p. 139 (*θείας δυνάμεως συμμαχούσης*). „Verstand und Einsicht kam zuerst" p. 147 (*ἐκ θεοῦ*). „Es wird von einer Vorsehung von Gott" p. 153 (*παρὰ θεοῦ*) geredet. Es klingt mehr nach Hillel

wie nach Jesus (vgl. M.S. am Schluß) wenn es heißt: „Das achte Hauptstück ist, alle Menschen zu lieben und dem Bösesthuenden nicht Böses zu vergelten.“ p. 156. Man sieht nicht ein, warum das Evangelium oder die Apostel bei der Lehre der sittlichen Hauptstücke nicht citirt sind. Es ist auch nicht evangelisch, wenn es heißt, „daß die Bedrängten dieser Welt Hülfe und Erleichterung finden durch ihre Wohlthaten“ (p. 159). Wenn der König fragt: Welches ist der größte Schatz? wird nicht geantwortet: „Christus die Perle“, sondern „der Schatz guter Thaten und Werke.“ Es wird immer nur von Gott geredet. Im Sindibadnameh sagt das Weib einmal: „Jesus und Maria — die Namen kommen hier nicht vor.“

Das Evangelium wird nicht genannt, aber aus den Sprüchen der Väter (9. 8) findet sich ein Citat.

Es scheint nur daraus hervorzugehen, daß das Buch, das er übersetzt, von einem Juden geschrieben war, dem er nur einiges Christliche angefügt [1]) und daß dies eben Musos der Perser war, und daß man ein Recht hat, dies für ein Moyses, d. i. משה zu halten. Boissonade citirt Huet, welcher sagte, er habe einen Codex gesehen, „wo das Abenteuer zugeschrieben wird dem Syntipas,

---

[1]) Seite 144 kommt die Form vor, „aber ich weiß, was ich thun muß,“ *γινώσκω τί μέ δεῖ ποιῆσαι*, was an Evangelium Luc. 16, 4 erinnern kann.

Es wird p. 141 von einer *σατανικὴ ἐνεργεία* und p. 160 vom *διάβολος* gesprochen, was aber nicht specifisch christlich ist. —

Der *πνεῦμα Πύθωνος* (p. 84) erinnert zwar deutlich an Apostelgesch. 16, 16 — aber es kommt auch פיתום im Talmud vor (siehe oben).

Sohn eines Königs von Persien — und die Abfassung einem Christen Moses.“ Er hat wohl einen andern Codex gesehen — nur den Namen Moses (aber keines Christen) hat er richtig erkannt. Die philosophischen Betrachtungen über das Königthum, seine Betrachtungen über Erziehung der Kinder hat er offenbar nur übersetzt.

Am werthvollsten ist Syntipas für die sprachliche Seite. Er will geistreich übersetzen und giebt daher manchen neuen Beitrag zur Kenntniß der byzantinischen Sprache jener Zeit. Wir hoffen, unten darauf aufmerksam zu machen.

Jedenfalls ist merkwürdig, daß, wenn Musos, der Perser, ein Jude gewesen ist, ein interessanter Contrast zwischen Syntipas und dem M.S. sich darstellt. Beide sind aus jüdischer Feder geflossen und stellen doch Beide die verschiedenen Traditionen der Sindbadsage vor. Beide haben einen syrischen Hintergrund und zeigen doch Abweichungen in der Form, Stellung und Inhalt der Berichte.

Namentlich hat Syntipas sieben Erzählungen, welche im M.S. enthalten sind, von denen sich drei auch bei Habicht, vier auch im Sindibadnameh, eine auch bei Scott finden. Die Stellung, die sie dort einnehmen, weist auf eine gemeinschaftliche Vorlage. Indem wir diesen Erzählungen näher treten, wird der Erweis vielleicht gelingen, sie nach ihren eigentlichen indischen Gedanken wiederzugeben.

Die erste Geschichte lautet:

### 7. Der Jäger.

Es war einst ein Jäger, und es begab sich, daß derselbe in einem Korbe eine Bienenzelle fand; er nahm

dieselbe und trug sie hin, sie zu verkaufen. Einer aber von den Jagdhunden war zufällig mitgelaufen. Als nun der Jäger den Bienenkorb hineintrug, war zufällig Jemand gegenwärtig von Denen, die auf dem Markte mit Lebensmitteln zu sitzen pflegten. Da dieser Jenen sah, wurde er begierig, den Honig mit dem Wachse zu kaufen; er steckte, um zu sehen und zu kosten, die Hand in den Honig hinein, wobei aber etwas seiner Hand entfiel, was alsbald eine Biene, die herbei kam und auf den Honigtropfen sich setzte, verzehrte. Es war aber zufällig auf dem Markte ein Weib aus derselben Gegend, aus welcher der Käufer war; diese, da sie gut sehen konnte, lief herzu und sagte, sie kenne den Honig, der Bienenkorb sei aus ihrem Ort. Da lief der Jäger hinzu und hielt sie mit Gewalt ab, da sie den Honig in Beschlag nehmen wollte. Nach dem langen Wortwechsel sah der Jagdhund den Streit seines Herrn mit dem Weibe und dem Käufer und begann zu bellen. Nun zog der Jäger sein blankes Schwert und wollte den Käufer tödten, weil er sagte, daß es aus ihrem Lande gestohlen sei, und es entstand zwischen diesen Beiden ein sehr starker Streit, da der Eine sagte, er habe gestohlen, der Andere, er habe gefunden. Es waren nämlich jene Beiden Bewohner aus zwei angesehenen Oertern. Und Beide waren heftig bewegt und voll Zornes, so daß sie deshalb auch ihre Landsleute aufregten, denn der Waidmann war aus dem einen, der Käufer des Honigs aus dem andern Ort. So traten sie gegen einander auf und es kam zum Schwertkampf.

„So siehst du nun, o König,“ spricht der Weise, „von welchem Anlaß aus so Gefährliches vollendet wurde. Und nun höre auf mich, ich warne dich, wolle nicht

wegen einer kleinlichen, betrügerischen List deinen Sohn und Nachfolger so ohne Untersuchung tödten; sondern warte, bis das Wahre sich bestätigt habe. Doch will ich dir noch eine andere Geschichte, die du anhören mögest, mittheilen."

Aber diese Erzählung des Syntipas ist offenbar von ihm mißverstanden. Man begreift nicht, wozu erzählt wird, daß eine Biene sich auf den Honigtropfen setzte. Man sieht auch nicht ein, was das Weib will; wenn der Honig auch aus ihrem Orte sei, was geht das sie an und den Käufer! Was für eine Bedeutung soll es haben, daß erzählt wird, es habe der Hund gebellt.

Viel klarer berichtet der Syrer dasselbe. Ich theile die genaue Uebersetzung des syrischen Textes mit. „Es war ein Jägersmann, der fand einen Bienenstock auf dem Berge und ging, um ihn zu verkaufen, und war mit ihm ein Hund. Der Jägersmann kam zum Kaufmann und zeigte ihm den Honig, und der Kaufmann hatte ein Wiesel; als das Wiesel sah eine Biene, welche aus dem Honig hervorkam, machte es sich auf, sie zu fangen; da sah der Hund das Wiesel, faßte und erwürgte es; der Kaufmann nahm einen Stock, schlug den Hund und tödtete ihn. Da erhob sich der Herr des Hundes und schlug den Kaufmann; deshalb entstand ein großer Streit, es versammelten sich die zwei Dörfer und tödteten sich gegenseitig, bis kein Mensch übrig war."

Dieser letzte Satz beweist, daß auch der Syrer die von ihm benutzte Erzählung zusammengezogen hat, denn es hätte müssen erst gesagt werden, daß die beiden Streitenden, die aus verschiedenen Dörfern Zuzug von ihren Landsleuten empfangen hätten. Beim arabischen Erzähler findet der Jäger eine Grube, die voll Honig

war. Er füllt seinen Schlauch damit. Es stimmt mit Syntipas dann überein, daß einige Tropfen Honig fallen, an welchen Fliegen sich setzen. Dem ähnlich erzählt auch die Fabel bei Scott, wo aber gar keine Fliege oder Biene erscheint, sondern eine Katze den niedergetropften Honig aufleckt.

Aus dem Vergleich kann man sehen, worin der Irrthum des Syntipas steckt; denn daß die Fabel bei Habicht und Scott Katze hat, kann man mit dem Wiesel vereinigen. Die Beiden waren ähnlich langschwänzig; man hatte von ihnen ein Sprüchwort, das sie als uneinige Brüder bezeichnete. Griechisch hieß γαλῆ sowohl Katze, als auch für Wiesel das hebräische חלד gebraucht ward. Das syrisch-chaldäische Wort כרכשתא (denn so ist richtig statt רכשתא) kommt von κέρκος dem Schweif her. Wenn aber Syntipas ein Weib hat, wodurch er die Geschichte ändern und den Hund blos bellen lassen muß, so darum, weil er offenbar in seiner Quelle נגפי hatte, nehmlich nympha, womit, wie schon oben gesagt, um der eigenthümlichen Sage seines Gebärens willen das Wiesel benannt ward, und verstand es als Frau statt des Thieres, Beweis genug, daß sein syrischer Text nicht derselbe war, wie der uns vorliegende.

Die Lehre davon ist zwar scheinbar eine allgemeine. Eine weltgeschichtliche Erfahrung ist es, wie aus kleinen Anlässen blutige Kriege entsprungen, große Katastrophen entstanden sind, — nicht blos um eines Glases Wassers willen, — aber an sich ist die Lehre eine buddhistische, die wie sonst gegen die Jagd, hier gegen den Krieg gerichtet ist. Es ist von Bedeutung, daß in den Hauptversionen der Hund die Ursache des Haders ist. Daher ist die Erzählung von dem bellenden Hund bei Syntipas

eine drollige Verschiebung. Der bissige Hund, der das Wiesel tödtet um der Biene willen, die es verfolgt — ist das Vorbild der bissigen Neigung, die zum Kriege führt. Mit bissigen Hunden werden die Streitlustigen verglichen. Der Hund beißt das Wiesel, der Mann schlägt den Hund, der Jäger schlägt den Mann und der Krieg ist fertig. Man könnte an das „Chadgadja“ erinnert werden, wo von dem Tode des Zickleins an die Strafe des Einen durch den Andern geht. Eine Parallele ist es gewiß. Die Katze, die dort das Zicklein tödtet, mag auch eigentlich ein Wiesel gewesen sein. Ein Gegensatz zwischen Hund und Katze offenbart sich auch hier. Aber unser Beispiel hat doch noch ein näheres Ziel. Es soll beweisen, welche kleinen Gründe die Menschen zum Kriege führen, und wie sie einander gegenüber stehen wie Hund und Katze. Zu diesem Lehrbild können noch andere Beispiele dienen. In einer griechischen Mythe, die Pausanias (3. 15. Lacon.) erzählt, ist die bissige Hundenatur dergleichen der Anlaß blutiger Kämpfe. Oeonus kommt mit Herakles nach Sparta; als der Erstere in der Nähe des Hauses des Hippocoon war, fiel ihn dessen Hund an. Oeonus schlägt mit einem Steine den Hund todt; darauf erschlagen die Söhne des Hippocoon wieder den Oeonus und Herakles führt deshalb nun wieder einen Krieg gegen Sparta, der Vielen Verderben bringt.

Plutarch (de Is. et Osir. § 72. ed. Parth. p. 128) schreibt: „In unserer Zeit haben die Oxyrynchiten, weil die Kynopoliten (die Hundsstädter) einen Fisch Oxyrynchos aßen, Hunde gefangen, geschlachtet und getödtet. Darüber entstand zwischen beiden Städtern ein blutiger Krieg, den erst die Römer beschwichtigen mußten.

Von einem ähnlichen Kriege erzählt Juvenal als Beispiel menschlicher Wildheit, zwischen Ombi und Tentyres (Sat. 15. 35. etc.), wo keiner Thiere als Grund erwähnt wird, aber zuletzt nach seiner Weise und nach seinen Göttern hinzufügt:

„Böse Menschen und kleine erziehet itzo die Erde,
Darum lacht und haßt sie der Gott, sobald er sie anschaut.“

Auch zwischen den Picten und Scoten in England brach ein heftiger Krieg aus, weil die Picten einen schottischen Jagdhund erschlagen haben.

Auf dem Jagdhund liegt auch in obiger Erzählung der Nachdruck. Denn gegen die Jagd und den Krieg richtet sich das buddhistische Dogma durchaus. Es zeigt den Wahnsinn der Parteiung, die Rauflust der Menschen ohne Grund, und ihre schrecklichen Folgen für das Leben der Staaten und Völker.

Die zweite Erzählung, die Syntipas neben dem M.S. hat, ist:

## 17. Das Elephantchen.

Es war ein Landmann, derselbe ging eines Tages hinaus auf seinen Acker, um zu säen. Sein Weib nun bereitete gekochte Speisen und Vögel und Honigkuchen. legte dieselben in einen Korb und trug sie ihrem Mann hin. Es traf sich aber gerade, daß sie bei einem Wirthshaus vorüberging, in dem Leute waren, die auf ihrer Reise ausruhten. Sowie sie die Frau sahen, überwältigten sie dieselbe, zogen sie in's Wirthshaus, wo sie alle sie umarmten und ihre Speise verzehrten. Etwas nun von dem Honigkuchen ließen sie übrig, machten daraus die Gestalt und das Ansehen eines Elephanten und legten

es in den Korb, ohne daß das Weib nur das Geringste davon gewußt hätte; dann deckten sie den Korb zu und ließen sie gehen. Sie nahm den Korb, der wie vorhin zugedeckt war, nicht ahnend, daß Alles verzehrt war, und ging hin, ihrem Manne dies zu bringen. Der aber, als er den Korb abdeckte, sieht nichts Anderes in demselben als den Honigkuchen und spricht zu dem Weibe: „Was ist das, o Weib?"

Als sie dies sah, sinnt sie schnell auf schlaue und lügnerische Weise etwas aus, das ihr begegnet sei und spricht zu dem Manne: „Es kam mir im Traume vor. als säße ich auf einem Elephanten, fiele von ihm herab und würde zertreten von seinen Füßen. Als ich erwachte. überfiel mich eine große Angst, ich ging sogleich zum Traumdeuter und erzählte ihm, was ich gesehen hatte. Der legte mir alsbald den Traum aus und sagte: „Du mußt eine Gestalt, wie die eines Elephanten, aus Honigkuchenteig machen und, damit der Traum ohne Gefahr in Erfüllung gehe, dieselbe deinem Manne zu essen geben." „Und siehe, auf des Traumdeuters Wort habe ich dies gethan. Du aber, lieber Mann, nimm es mit Bereitwilligkeit hin und iß, damit mir doch keine Gefahr erwachse."

Der Mann aß alsbald den Honigkuchen. So rettete sich die Frau dadurch, daß sie diesen Vorwand gebrauchte, und das, was sie ohne Argwohn erduldet hatte, für den Mann zuschnitt; denn Alles, was sie sagte, glaubte der Mann ohne irgend welchen Widerspruch. —

Diese Erzählung findet sich außer beim Syrer, dessen Sammlung meist mit Syntipas übereinstimmt, auch im Nechschebi und dort in einer der indischen Herkunft näheren Form.

Syntipas und der Syrer stellen es dar, als ob die Frau gegen ihren Willen bei dem Ersten von mehreren Räubern, beim Letzten von einem vergewaltigt worden. Nechschebi hat das besser; die Frau begegnet einem Jüngling, mit dem sie sich freiwillig einläßt. Nur darum hat sie ein böses Gewissen und muß ihrem Manne lügen. Auch ist es gar nicht klar beim Griechen und Syrer, daß die Räuber ihr das Essen geraubt — und sie es doch nicht gewußt haben soll. Räuber würden sich gar nicht genirt haben, auch in ihrer Gegenwart alles zu schmausen und sich nicht die Mühe gegeben haben, hinter ihrem Rücken das Elephantchen aus dem Ueberrest zu machen.

Die Erzählung ist vielmehr — wie Nechschebi erkennen läßt — ein Gleichniß der Erzählung von „Reis und Zucker“. Dort ist es der Gehülfe des Kaufmanns, der — während das Weib sündigt — statt Zucker Sand in den Beutel thut. Hier ist es der Diener, der den jungen Mann begleitet, der — während jene im Gebüsche Unzucht treiben — ihr das Essen im Korbe aufspeist und aus dem Reste ein Elephantchen bildet. Es ist die Strafe der Sünderin und sie kommt dadurch ebenso gut in Verlegenheit, als ihr Mann im Korbe nichts weiter entdeckt als die kleinen Elephantenkuchen, wie jene andere als ihr Mann statt Zucker Sand entdeckt. Ihre Geistesgegenwart in der Noth war größer als ihre Vorsicht in der Sünde.

Was aber will der Knabe mit dem Elephantenbild und was bedeutet der Traum, nach dem die Frau beim Syrer und Griechen sich reitend auf einem Elephanten sieht, aber beim Nechschebi — was originaler ist — dem Gatten einen Mann mit Elephantenkopf nacheilen

sieht! Dieser Mann ist Niemand als der indische Gott Ganesa, allerdings wie es scheint, der jüngeren Mythologie angehörig. Ueber ihn ein Wort zu sagen, ist um so nöthiger, als in der That sein Wesen noch nicht ergründet scheint. Ganesa heißt vor Allem Vigneçvara oder Raga, der König der Hindernisse. Er überwindet Alle, ist die Thür zu allen Geschäften; man malt ihn auch deshalb mit einem Schlüssel in der Hand. Er ist — mit einem Wort zu sagen — sprachlich und sachlich der Janus der alten Römer. Man ruft ihn bei jedem Beginn an; man malt sein Zeichen zuvor, bevor man etwas schreibt. Man glaubt, nur in seinem Namen könne Alles glücklich angefangen werden; man findet daher überall sein Bild, damit ihn auch die Reisenden anrufen können, bevor sie ihren Weg fortsetzen.

Das Bild, unter dem er dargestellt wird, ist ein Elephant. Gewöhnlich wird er mit einem Elephantenkopf mit Rüssel und Zähnen gesehen. Der Rüssel ist das Zeichen, welches man bei jeder Schrift, die man beginnt, gebraucht. Es ist nicht leicht zu sagen, warum grade der Elephant das Abbild dieses indischen Janus geworden ist. Man meint um seiner Klugheit willen (Böthlingk, Petersb. Lexicon. 2. 645), aber die anderen Götter sind das auch; für feine und verschlagene List war auch der Elephant nicht das Symbol. Ich vermuthe, daß Ganesa überhaupt außerindische Beziehungen hat.

Es ist wohl möglich, daß sein Name Elephant (אלף) mit dem Alpha, dem Beginne des Alfabets in Verbindung steht.

Sehr merkwürdig ist, daß er auf einer Ratte abgebildet erscheint; er gleicht darin dem Apollo Smintheus,

der gleichfalls in Chrysa auf einer Maus stehend abgebildet wird. Ganesa heißt auch akhurata Musikanko, der auf einer Ratte Reitende. Es ist das nicht unklar. Apollo war der Lichtgott; die Maus ist das Thier der Nacht.

So ist die Ratte das Symbol der Zernagung und Zerstörung, während Ganesa der Gott des Gelingens und Vollendens ist.

Grohmann hat in seiner vortrefflichen Abhandlung über Apollo Smintheus das nicht erkannt. Auch ist nicht der Zahn der Maus, sondern eigentlich der Zahn des Ganesa das Zeichen des Blitzes. Ganesa wirft mit seinem Zahn, wie Apollo mit dem Pfeil und Thor mit dem Hammer. Die Legende, wie sie Sonnerat (Reise nach Ostindien. 1. 153) mittheilt, lautet, daß ein boshafter Riese den Menschen viel Böses that und unsterblich war. Da schleuderte Ganesa gegen ihn einen seiner Zähne, der in seinen Leib fuhr und ihn niederwarf. Da verwandelte sich der Riese in eine gewaltige Ratte, aber Ganesa sprang ihr auf den Rücken und reitet auf ihr, wie andere Götter auf Löwen stehen und fahren.

Wenn also in Volkssagen Zähne und ihre Leiden mit dem Blitz in Verbindung kommen, so geht dies auf Ganesa zurück, wie der Hammeraberglauben auf den nordischen Thor.

Ganesa ist ein großer Freund süßer Speisen, Honig, Reis, Milch, Feigen und daraus bereiteten Kuchen (vgl. Baldäus, Beschreibung der ostindischen Küsten. p. 477 etc. und Majer, Myth. Lex. 2. 159). Auf Bildern tragen seine Hunde Zahn und K u c h e n. Das eine seiner Feste Kullecar nonpu wird gefeiert (Beschreibung der Religion der Malab. Hindu's. p. 83), daß alle Hausgeräthe in

gutem Stande bleiben mögen. Es werden Eierkuchen gebacken und ihm als Opfer dargebracht und später gegessen.

Es ist auch nicht unklar, warum dem Ganesa süße Speisen und Kuchen geweihet sind. Sie sind das Symbol des **Gelingens** und auch des Lernens. Man aß am Feste des Janus gute Dinge und setzt dies auch bei uns noch fort — denn die Mohnpillen am Weihnachten und Neujahr bedeuten dasselbe, weil man das ganze Jahr voll süßem Gelingen haben wollte. Auch gab man den Kindern zum Unterricht süßen Kuchen, in den man das Alfabet einprägte.

Ganesa war selbst das große Alpha für alle Dinge, Ganesa ist auch der Schutzgott der Ehen; wie Thor mit seinem Hammer die Ehen weihete, so tragen indische Ehefrauen das Ganesabild an ihrem Hals — es soll sie erinnern, däß sie ihm, dem **Anfang**, an dem sie gelobt haben, treu sein sollen wie den Männern.

Nun wird auch das Histörchen von der untreuen Frau klar. Der Diener. der ihre Speisen heimlich aufgegessen, während sie im Busche sündigt, verhöhnt sie, indem er ihr das Elephantchen hineinlegt, was als Opferkuchen an den Ganesa, den Gott der Ehen galt.

Wenn sie nun dem Manne vorredet, daß sie im Traum gesehen, wie Ganesa ihm nachlief und sie ihn nun bittet, den Kuchen zu essen, um Unheil abzuwenden — so bezieht sich das eben darauf, daß, wer dem Ganesa opfert, gutes Gelingen in Allem haben werde.

Ihre List war nun eben die, daß sie auf solche Weise das Vorhandensein des Kuchens entschuldigen wollte.

Die dritte Fabel, welche Syntipas berichtet, sind die

## 19. Studien über Weibertücke.

Es war ein Mann, der gelobte, sich an keinem bestimmten Orte niederzulassen, sondern als Jüngling auf den Straßen umherzuziehen, auch kein Weib zu nehmen, bevor er alle Ränke und Tücke böser Weiber kennen gelernt habe. Mit diesem Vorsatze verließ er sein Vaterland und durchzog Stadt und Land, das, was er sich vorgesetzt, zu erforschen bemüht. Ein anderer Mann aber, der ihm auf der Reise begegnete, sagte, als er hörte, daß er der bösen Weiber halber reise, um deren Schlechtigkeiten kennen zu lernen: „Lieber Mann, da giebst du dir umsonst Mühe; denn der Weiber Gesinnungen und Tücke kannst du nicht entdecken und kennen lernen. Willst du aber, da jene unermeßlich sind, nur einige wenige kennen lernen, so suche dir einen einsamen Ort, mache dir einen Erdhaufen und setze dich darauf vierzig Tage und ebenso viel Nächte, wenig essend und trinkend; dann wirst du der Weiber Tücke entdecken können."

Der Jüngling gab diesen Worten Gehör und that, wie Jener ihm gesagt hatte, und saß, nur wenig genießend, auf dem Haufen; und während der vierzig Tage und vierzig Nächte schrieb er die Ränke der Weiber auf. Als nun die Tage und Nächte vorüber waren, sodaß er hernachmals glaubte, keine List der Weiber unaufgezeichnet gelassen zu haben, nahm er die Tücken, die er aufgeschrieben hatte, und ging wieder in seine Herberge. Er kam an einen Ort und blieb daselbst, um ein wenig auszuruhen. An diesem Orte hielt Jemand

große Tafel und lud Viele ein. Unter den Vielen war auch der Fremde, der sich unter die Uebrigen setzte, ohne jedoch in gleicher Weise wie Jene von dem zu essen, was auf dem Tische war. Daher sagte auch der Gastgeber zu ihm: „Woher bist du, mein Freund?"

Er sprach: „Ich bin, wie du siehst, ein Pilger und bin hierher gekommen von einem fernen Orte. Denn ich habe mein Vaterland verlassen, um die Klugheit und die Tücke der argen Weiber kennen zu lernen."

Da sagte der Hausherr zu seinem Weibe: „Dieser Mann da ist in unserem Lande fremd und hat noch gar nicht von unserer Tafel gehört; er hat nehmlich sein Vaterland verlassen, alle Länder durchwandert und alle Schlechtigkeiten der Weiber kennen gelernt und aufgeschrieben. So steh' nun auf, liebe Frau, bereite ihm eine besondere Tafel, damit dieser Fremdling auf schöne, freundliche Weise bei uns zubringe."

Das Weib that Alles, wie der Mann befohlen, führte den Fremden in das innere Gemach und setzte ihm einen Tisch voll Speisen vor. Dann fragte sie ihn und sprach: „Was hast du gemacht, lieber Mann? Du hast alle Schlechtigkeiten der Weiber aufgezeichnet?"

Er sprach: „Ja, keine Schlechtigkeit der Weiber, keine Nachstellung, keine böse That derselben habe ich unaufgezeichnet gelassen."

Das Weib, nachdem es diese Worte gehört, merkte, daß es ein unwissender, thörichter Mensch sei, und sagte ironisch zu ihm: „Da du, o Fremdling, wie du sagst, alle Tücke aufgeschrieben hast, so müßte es ja einem Weibe, auch wenn ich es wäre, unmöglich sein, in Wort oder That dich zu belisten; aber wenn ich dir die That

eines Weibes erzähle, so höre doch, ob du diese aufgezeichnet hast."

Er sprach: „Rede!"

Das Weib begann: „Es war ein Mann, der hatte eine ehrbare, sittsame Frau; der Mann verspottete alle Weiber; sie aber sagte zu ihm: „Schmähe doch nicht alle, sondern die schlechten." Er entgegnete: „Alle!" „Sprich doch nicht so!" sagte sie, „da du noch nicht mit einer von ihnen in Berührung gekommen." Er erwiederte: „Würde mir aber eine böse zu Theil geworden sein, so würde ich ihr die Nase abschneiden." Nahe bei seinem Hause wohnten zanksüchtige Nachbarinnen, er aber seines Theils verhöhnte dieselben. Das Weib nun sagte zu ihrem Manne: „Was willst du heute thun?" „Ich will," antwortete er, „auf's Land gehen, richte mir Etwas zu und bringe es mir hinaus, daß ich es esse." Sie ging hin, fand unterwegs Fische und kaufte sie; dann trug sie den Topf mit zubereiteter Speise zu ihrem Manne, daß er sie genieße. Als sie aber zu dem Hause ging, stieß sie einen Topf gegen die Pflugschaar, anderswo aber zwei, bis daß sie alle zerbrochen hatte. Der Mann nun, welcher, nachdem die Frau hingegangen war, mit seinen Stieren kam, um zu pflügen, fand die hingeworfenen Fische, hier zwei, dort drei, und las sie zusammen. Als er Muße hatte, ging er nach Hause und sagte zu seinem Weibe: „Warum hast du Nichts bereitet, daß ich nun so spät essen muß?" „Ich hatte Nichts," sagte sie, „weder Fleisch, noch Fisch, noch sonst Etwas, dir zu bereiten." Er entgegnete: „Siehe, hier sind Fische, die ich auf dem Acker gefunden habe, koche sie." Als sie hörte, er hätte die Fische aufgenommen, versteckte sie dieselben. Der Mann nun fragte, als sie den Tisch

hingesetzt: „Wo sind die Fische?“ „Was für Fische?“ sagte sie. Er antwortete: „Einfältiges Weib, habe ich dir nicht eben Fische mitgebracht, die ich auf dem Felde gefunden?“ Alsbald zerfleischte sie sich mit den Nägeln die Wangen und schrie: „Hört, Nachbaren!“ Die Nachbarn kamen zusammen und sie sagte: „Hört und entscheidet; er sagt mir, ich soll ihm die Töpfe mit Fischen kochen, die er vom Felde mitgebracht.“ Die zusammengelaufenen Menschen sagten zu dem Manne: „Was sagst du? Finden auf dem Lande sich Fische?“ „Herren und Brüder!“ antwortete er, „ich habe sie dort gefunden; wie es aber zugeht, daß man sie dort findet, weiß ich nicht.“ Als aber das Weib noch fortwährend schrie, er sei besessen, legten die Nachbarn an Händen und Füßen ihm Fesseln an, und die ganze Nacht hindurch sagte der Arme: „Habe ich denn nicht die Töpfe gefunden und sie hergetragen und diesem Hunde übergeben mit dem Befehle: Koche sie!? Was fesselten sie mich denn?“ Sie aber schrie fortwährend, und, als es Tag geworden war, kamen die Nachbarn und fragten: „Was ist geschehen?“ Der Unglückliche wiederholte den wahren Hergang der Sache. Da das Weib aber schrie, er sei von einem Dämon besessen, schenkten die Leute derselben bereitwillig Gehör und sagten: „Ja, wahrlich, dem Manne ist Etwas begegnet.“ Nach drei Tagen aber sprach das Weib zum Manne: „Du bist wohl hungrig; soll ich dir Etwas zu essen geben?“ „Ja!“ sagte er, „was aber kannst du mir zu essen geben?“ „Einen Topf mit Fischen!“ war die Antwort. „Schön, Weib,“ sagte er, „das sind doch die Fische, die ich dir mitgebracht?“ Alsobald rief das Weib: „Christliche Richter, noch immer ist er von dem Dämon besessen; er

spricht wieder von den Fischen." Als er nun sagte, er würde nicht wieder davon sprechen, gab sie ihm (und er aß von den Fischen), ohne daß er ein Wort darüber verlor. Hierauf sagte er zu dem Weibe: „Mache mich los!" Sie sagte: „Willst du auch der Fische nicht mehr gedenken?" „Ich weiß nicht, was du noch willst", erwiederte er; dann befreite sie ihn und sprach: „Lieber Mann, was du sagtest, ist gut; aber weil du nicht blos die bösen Weiber schmähtest, sondern auch die guten, und ich dir sagte: Schweig! Du aber nicht schwiegest, sondern sagtest: Hätte ich eine solche böse Frau, so würde ich sie tödten. Deswegen habe ich das gethan, was du erfahren; nun rühme dich aber nicht mehr, den Weibern überlegen zu sein."

Diese Reden trug sie dem Fremden vor und sagte dann: „Du siehst, o Fremdling, daß mein Mann sehr alt ist, ich aber noch jung bin und wohlgestaltet; ich liebe vor Allem den Umgang mit Männern; du aber bist jung und fähig, meinen Wunsch zu befriedigen. Mein Mann ist aus mit seinen Freunden; auf, erfülle mir mein Begehren."

Der Fremdling wollte ihr nachgeben; da hub sie an zu schreien: „Wehe! Was ist das!"

Sogleich liefen die Bewohner des Ortes zusammen; der Fremdling aber, als er sie rufen und das Volk in das Haus stürzen sah, setzte sich wieder an den vor ihn gesetzten Tisch, voll Furcht und ohne etwas machen zu können. Die Landleute gingen zu dem Weibe hinein und fragten: „Was fehlt dir? Was ist der Grund deines Schreiens?"

Sie erwiederte: „Dieser Fremde, den wir gastlich aufgenommen haben, aß von dem Tische und bekam ein

Krümchen verkehrt in den Schlund, und es fehlte nicht viel, so wäre er erstickt; ich aber, da ich plötzlich sah, was geschehen, und den Tod des Fremdlings fürchtete, habe geschrien, wie ihr gehört habt. Jetzt aber ist Gottes Beistand zuvorgekommen, hat ihn von der Gefahr des Erstickens befreit und sein Wohlsein wieder hergestellt."

Auf diese Worte des Weibes gingen Alle insgesammt wieder auseinander.

Das Weib nun trat zu dem Fremden heran und sagte: „Hast du, was ich dir erzählt und was ich eben selbst gethan, schon aufgezeichnet?"

„Keineswegs," entgegnete der Fremde.

„So hast du," fuhr sie fort, „vergebens dir diese Mühe und diese Reisen gemacht; du hast dir nehmlich viel Mühe gegeben, aber nichts beschickt und der Weiber Ränke noch nicht ausgeforscht."

Er stand auf, sowie jene dies sagte, warf das von ihm über die Frauen Geschriebene in's Feuer und sagte mit Staunen: „Wie kann doch Niemand der Weiber Tücke durchforschen!" Darnach brach er auf, und obgleich er nichts zu thun hatte, hörte er doch mit den Nachforschungen über die bösen Weiber auf. So kehrte er heim in sein Vaterland und nahm sich einfach ein Weib.

Diese Erzählung von den Listen der Frauen war auch im syrischen Text, ist aber in der Handschrift verstümmelt; den aus Sindibadnameh theilte Falconer nicht mit aber Clouston; die Version in Nechschebi stimmt nur zur Hälfte damit überein. Sie ist zumeist unterschätzt worden. Man hielt sie blos für eine Art unterhaltender „Frauenveda" (cf. Benfey, Pantsch. 1. 141), als solche man

sie vermehren und vielfach vergleichen mochte. „Weiberlist, die nicht erlernt wird," sagt das indische Sprichwort (bei Böthlingk. n. 7265), „findet man auch bei Thieren, wieviel mehr bei mit Vernunft begabten Frauen."

Das ganze Buch von Sindbad soll ja die Klugheit und Geistesgegenwart der Frauen offenbaren. In der That ist diese Erzählung dieselbe Lehre in nuce und ohne romantischen Rahmen, wie jene. In der Form, wie sie vorliegt, ist sie eine Art Spott gegen die Buddhisten. Das Weib war ja bei diesen, wie in Indien überhaupt, das Bild der Sinnlichkeit des Menschen. „Das Weib," sagt ein indisch Sprichwort, „ist ja ein Sinnesgegenstand und wie die übrigen Sinnesgegenstände Allen gemein! wozu zürnen also darüber diejenigen, welche sich selber beherrschen." (n. 7206.)

Wenn es also heißt, daß es einen Mann gab, der alle Ränke und Tücken der Frauen kennen lernen wollte, so ist darin ein buddhistischer Weiser abgebildet, der die verführerische tausendäugige Sinnlichkeit des Menschen studirt. Das zeigt sich in der seltsamen Vorschrift, „daß er sich dazu einen einsamen Ort suchen soll, und dort auf einem Erdhaufen sitzend, vierzig Tage und vierzig Nächte, kaum essend und trinkend, zubringen soll." Es ist damit die Askese des Buddhisten karrikirt, der sich in die Einsamkeit und Selbstbeschauung und Selbstüberwindung zurückzieht. Die vierzig Tage entsprechen als solche Bußzeit den sonst vorkommenden sieben Tagen. Wie daher die eine Version der Sindbadsage von sieben Vezieren erzählt, so hat die andere vierzig. Die Zahl hat diese Bedeutung der Bußzeit auch in der Bibel erhalten. Vierzig Tage dauerte die Sündfluth, vierzig Tage war Moses in der einsamen Höhle

bei Gott, woher er die zehn Gebote brachte; vierzig Jahre sollte Israel in der Wüste seine Missethat büßen. Vierzig Tage wanderte Elias, der Büßer, in der Wüste, — es waren auch vierzig Tage, welche Jesus hungernd in der Wüste zubrachte, wo ihn der Satan versucht.

Die Erzählung ist nur eine Karrikatur der Sammlung und Einkehr in der Einsamkeit, welche die Asketen übten.

Wie es mit der gesammten Sindbadsage war, ging es mit dieser Erzählung; sie wurde aus einer ernsten Lehre eine Unterhaltungslektüre, zu einem Scherz gegen die Frauen aus dem ernsten Kampf gegen die Sinnlichkeit. Zuletzt wurde sie sogar eine Neckerei gegen die Weisen, indem sie — wie in der Sage von Aristoteles und Phyllis — alle diese Philosophie nicht ausreichend zeigte.

Der Mann, von welchem die Wanderung erzählt wird, nennt sich einen *στρατοκόπος*, was Sengelmann irrig mit Kriegsmann übersetzt hat; es bedeutet einen *Wanderer* oder Pilger. Das Wandern hat allerdings auch buddhistische Erinnerung; Buddha war selbst das Vorbild der Wanderer und Pilger, dessen Fußtapfen überall offenbar sind. —

Die vierte Erzählung, welche M.S. nicht, aber Syntipas enthält, ist die

## 20. Von den vergifteten Gästen.

„Es war ein Mann, der bereitete ein kostbares Gastmahl und lud Viele, freundschaftlich mit ihm zu speisen, ein. Sobald nun die Geladenen sich gesetzt und gegessen hatten, ordnete er an, daß ihnen Milch zum

Trinken sollte dargereicht werden. Er hatte deshalb seine Magd auf den Markt geschickt, um Milch zu kaufen für die Gäste und wartete auf sie. Diese hatte auch die Milch gekauft; sie setzte aber dieselbe auf ihren Kopf, wie einige Weiber zu thun pflegen, und ging zurück nach dem Hause ihres Herrn. Während sie so ging, flog über ihr ein Weihe, der eine Schlange gefangen hatte und dieselbe mit seinen Krallen festhielt. Bei dem Fliegen aber ließ er dieselbe in den Topf fallen; die Schlange nun, die von den Krallen des Weihen sehr gedrückt war, ließ nothgedrungen ihr Gift von sich, und dieses floß sogleich in die Oeffnung des Topfes. Dies geschah, ohne daß die Magd, die den Eimer auf dem Kopfe trug, irgend etwas davon wußte. Sie ging hinein in das Haus, brachte die Milch den Speisenden; Alle genossen von derselben und starben auf der Stelle."

Diese Fabel findet sich mit wenig Unterschieden im syrischen, arabischen und persischen Text. Beim Griechen wird einmal Milch gebraucht. Der Syrer will erklären, warum man die Milch arglos getrunken, weil man schon früher welche genossen und die Magd nur andere Milch holte, weil die erste zu Ende war. Auch läßt er die Schlange erst durch den Wind bewegen, bevor sie Gift herunterspritzt. —

Es wird diese Erzählung dazu berichtet, um der Frage zu begegnen, wer eigentlich bei dem Proceß gegen den Prinzen schuldig war, ob der Vater, ob das Weib, ob der Prinz, ob Sindbad, — was sehr dürftig behandelt wird. Der schuldige Theil war an sich die Anklägerin. Es wurde ja gewollt, daß der Prinz sterbe.

Der Vergleich „mit den vergifteten Gästen" ist ganz hinfällig. Denn hier waren unberechenbare, sogenannte

zufällige Dinge allein geltend. Niemand hatte hier den Schaden in Absicht. Nur um diese Geschichte anzubringen, werden die Fragen: wer schuld war, die Frau oder der Prinz? gestellt; man hätte ja die Frau nicht richten können, wäre sie nicht schuldig gewesen.

Die Geschichte „von den vergifteten Gästen“ ist eine ursprüngliche — und zeigt echt buddhistischen Ursprung. Dort im buddhistischen Leben erklärte sich alles durch des Meisters Lehre von der früheren Existenz, aus der man zu Lohn und Gericht in anderer Zeit wiedergeboren wird. Es handelt sich in der Erzählung nicht sowohl darum, ob die Magd oder der Habicht schuldig war, sondern weshalb die, welche von der Milch, die sie tranken, auf so sonderbare Weise starben. Der Prinz sagte, „sie hätten sterben müssen, weil ihnen der Tod vom Schicksal bestimmt war.“ Das ist nur aus dem Buddhistischen übertragen und zwar aus dem, was sie in einer früheren Geburt verschuldet hatten — denn Schicksal ist an sich etwas blasses; weshalb traf sie denn das Schicksal!

Als Kunala leiden mußte, daß man ihm — dem Unschuldigen — die Augen ausstach, fragte man den Stavira Upagupta, warum er solches hatte leiden müssen; jener antwortete: „In der Vorwelt war einmal ein Jäger gewesen, der hatte 500 Gazellen die Augen geblendet. Das ist Kunala, sagte er, in seiner jetzigen Geburt.“ (Burnouf, Buddhisme Indien. p. 369.) Der Beispiele giebt es viele, in denen das gelehrt wird. Als die Tochter des Ssaldschal so überaus häßlich war, dann aber wieder schön ward — sagte Buddha: „Daß Gestalt und Aussehen der Tochter des großen Königs schön und häßlich war, hat seinen Grund in Handlungen der Tu-

gend sowohl als der Sünde, welche sie in früheren Generationen begangen hat." Darin liegt auch der Werth der obigen Geschichte.

Aus Sünden und Tugenden in früheren Generationen der Menschen erklären sich die Räthsel und Ungleichheiten von Glück und Unglück dieser Zeit. —

Jetzt folgen die zwei Erzählungen von klugen Kindern.

## 21. Der dreijährige Knabe.

„Es war ein sehr durchtriebener, verliebter Mann; sobald derselbe von einem hübschen Frauenzimmer hörte, ging er sogleich zu demselben, um mit ihm Umgang zu haben. Eines Tages erhielt er Kunde von einer ausgezeichnet schönen Frau; und alsbald machte er sich auf den Weg, ihre Liebesgemeinschaft zu genießen. Die Frau aber hatte ein dreijähriges Kind; dieses sagte gerade zu ihr: „Mache mir eine Speise zum Essen!"

Als nun die Frau sah, was der Mann wollte, sagte sie zu ihm: „Lieber Mann, warte nur noch ein wenig, bis ich das Kind befriedigt habe."

Er aber entgegnete: „Laß einstweilen des Kindes Wunsch unbefriedigt und erfülle mir mein Begehren, damit ich mich nicht länger aufzuhalten brauche."

Sie erwiederte: „Wüßtest du, mein Lieber, den Verstand dieses Kindes, so würdest du nicht solche Worte zu mir reden."

Sowie sie dies gesagt, machte sie sich alsbald auf, kochte Reis und setzte ihn dem Kinde vor. Das Kind, obgleich es so ganz klein nicht mehr war, fing an zu weinen und nöthigte die Mutter, ihm mehr Reis vorzusetzen; es sagte nämlich: „Ich bin noch nicht satt und

wünsche noch mehr.“ Die Mutter erfüllte des Kindes Wunsch. Das Kind, das nochmals begehrte und zwar andere Speise, wandte sich zur Mutter und weinte.

Der unverschämte Mann nun, ärgerlich über des Kindes Verlangen und Weinen, sagte zu ihm: „Du bist ein höchst unverschämtes und unersättliches Kind und hast, wie ich sehe, gar keinen Verstand. Denn wenn solches Gericht fünf Männern vorgesetzt würde, so würden sie, um satt zu werden, genug daran haben.“

Das Kind erwiederte: „Der ist vielmehr ohne allen Verstand, der solche Sehnsucht hat, wie du jetzt in Betreff meiner Mutter; denn du sprichst und verlangst ganz Ungebührliches und bist im Begriff, Etwas zu thun, was Gott haßt und verabscheut. Was siehst du aber an mir Unverständiges? Was glaubst du denn, daß ich von meinem Weinen, das du Frechheit nennst, für Nachtheil habe? Es werden ja meine Augen, durch die Thränen gereinigt, viel heller und meine Nasenlöcher reiner, und ich bekomme ja durch mein Weinen die Speise, die ich begehre, um so schneller vorgesetzt.“

Als der Mann diese Worte des Kindes hörte, dachte er, das Kind sei doch verständiger als er, stand sogleich auf, grüßte dasselbe und sprach: „Ich wünsche, daß du mich nicht schelten mögest wegen meiner Worte, denn ich wußte nicht, daß du so viel Einsicht hättest.“ So sprach er und entfernte sich, ohne der Mutter Ungeziemendes zugefügt zu haben.

„Höre, o König, auch die Geschichte von dem fünfjährigen Kinde:

## 20. Das fünfjährige Kind.

Es waren drei Reisende, die mit einander einen Bund geschlossen hatten. Diese zogen Handels halber in ein Land und kamen beim Anfang der Reise an einen Ort, wo sie zu bleiben beschlossen. Hier fanden sie das Haus einer Alten. Nachdem sie sich erholt hatten, beschlossen sie, in ein Bad zu gehen, sich zu baden, und sprachen zu der Alten: „Bereite uns, o Weib, was zum Bade nöthig ist — Geräthe und Kleider.“ Sie vergaßen blos den Kamm. Dann warfen die Reisenden ihr Gold und Silber, was sie hatten, in drei Beutel und gaben sie der Alten mit den Worten: „Nimm, o Weib, diese drei Geldbeutel und bewahre sie gut bei dir auf; gieb aber keinem von uns etwas davon, wenn du nicht alle drei siehst.“ So sprachen sie und gingen dann zu dem Bade.

Unterwegs sahen sie, daß ihnen der Kamm fehle, und schickten einen von sich zu der Alten, um den Kamm zu holen. Der Abgesandte sagte zu dem Weibe: „Meine Gefährten lassen durch mich dir kund thun, du mögest ihnen das Geld schicken, das wir dir gegeben haben.“

„Das kann ich dir durchaus nicht geben,“ sagte die Alte, „wenn Ihr nicht alle drei zusammen kommt.“

Er entgegnete: „Siehe, meine Gefährten stehen dort in einiger Entfernung, du kannst sie sehen, und sie lassen dir sagen, du mögest mir das Geld geben.“

So sprach er zu der Alten, wandte sich dann zu seinen Gefährten und sagte, ohne zu sagen Was: „Die Frau will mir's nicht geben!“ (Er sagte weder Kamm, noch Geld.) Jene, in der Meinung, er habe den Kamm verlangt, bedeuten der Alten durch Winke, sie solle es

nur geben. Die Alte zog nun das Geld heraus und gab es ihm; er aber nahm es und entfloh eilends von dort.

Seine Gefährten warteten auf ihn, aber er kam nicht; da riefen sie mit lauter Stimme der Alten: „Wo ist unser Gefährte, den wir zu dir geschickt haben? Wir haben ihn noch nicht gesehen!“

Die Alte antwortete den Männern: „Er hat Eurem eigenen Befehl gemäß das Geld von mir genommen und dann mein Haus verlassen; denn da ich ihm das Geld nicht geben wollte, rieft Ihr ja selbst mir zu: „Gieb ihm, was er von dir verlangt,“ da habe ich ihm Eurem Wort zufolge den Beutel gegeben.“

Sie entgegneten: „Wir haben ihn zu dir geschickt, einen Kamm zu holen.“

„Er hat keinen Kamm von mir verlangt,“ sagte die Alte, „sondern Euer Geld, als ob es Euer Wille wäre. Da ich nicht glaubte, daß er die Wahrheit rede, habt Ihr durch Euer Winken selbst mich hernach bewogen, es ihm zu geben; da nahm ich es denn heraus und gab es ihm.“

Die Reisenden, die gegen ihr Erwarten dies von dem Weibe hörten und heftig ärgerlich wurden, ergriffen die Alte und schleppten sie vor den Richter des Ortes und erzählten demselben ganz bekümmert den Hergang der Sache.

Der Richter sagte zu dem Weibe: „Gieb diesen Männern das Geld, das sie dir anvertrauten.“

„Herr,“ entgegnete sie, „ich habe ihnen das Geld schon gegeben.“

Die Männer widersprachen in aller Weise der Rede der Alten, die den Schein der Wahrheit für sich hatte; sie sagten aber zu dem Richter: „Wir waren unser drei,

als wir die Summe ihr anvertrauten, und gaben ihr den Auftrag, sie solle keinem von uns das Geld geben, wenn sie nicht mit eigenen Augen sähe, daß wir alle drei um das Niedergelegte ansuchten."

Der Richter sagte abermals zu dem Weibe: „Erstatte den Männern das Geld wieder, o Weib, und führe durchaus keine Gegenrede in Betreff desselben."

Darauf ging die Alte weinend weg von dem Angesichte des Richters und wehklagte heftig unter Thränen. Während sie so ging und klagte, begegnete ihr ein Kind von fünf Jahren. Das Kind, das sie schmerzlich weinen sah, empfand Mitleiden mit ihrem heftigen Seufzen. Es sprach zu dem Weibe: „Was weinst du so bitterlich, o Weib?"

Die Alte antwortete: „Laß, liebes Kind, mich Elende meine Armuth und mein Geschick beweinen."

Das Kind drang immer mehr in sie und fragte unaufhörlich nach dem Grunde ihrer Trauer, und nicht eher ließ es ab, als bis das Weib ihm Alles, wie es sich ereignet, der Reihe nach erzählt hatte. Der Knabe nun, als er Alles der Reihe nach gehört hatte, sagte zu der Alten: „Ich werde dich aus deiner gegenwärtigen Lage erretten. Willst du, daß ich thue, wie ich sage, so gieb mir Geld, daß ich mir Nüsse kaufe."

Das Weib sprach: „Befreist du mich aus diesem Ungemach und dieser unerwarteten Noth, so will ich das Geld dir geben."

Da sagte der Knabe zu der Alten: „Kehre um zu dem Herrn Richter und sprich zu ihm also: „Wisse, mein Herr, es waren drei Gefährten, die mir das Gold und Silber gaben und auftrugen, keinem von den drei Gefährten das Geld zu geben, es sei denn, daß alle drei

zugegen wären. Jetzt liegt das Geld bei mir, und ich ersuche Ew. Ehrwürden, zu bestimmen, daß alle drei erscheinen mögen: dann will ich ihnen das gemeinsame Besitzthum, das sie bei mir niederlegten, zurückgeben."

So kehrte nun das Weib, über diesen Rath des Knaben hocherfreut, zu dem Richter zurück und trug demselben die kurzen und verständigen Worte des Kindes vor.

Dieser, da er einsah, daß sie treffend und richtig ihr Wort führe, zeigte den Kaufleuten an: „Ich habe jetzt in der That erkannt, daß die Frau euch zuwider ist und die Summe noch nicht zurückbezahlt hat. Kommt übrigens nur alle drei, wie ihr anfangs gesagt habt, so werdet ihr zusammen das Geld erhalten."

Da nun solches zugleich gerechtes und unzweideutiges Urtheil vom Richter ausgegangen war und die Frau von den Zweien nicht mehr belästigt wurde, dachte der Richter, die Frau müsse von irgend einem klugen Manne ihre Vertheidigung gehört haben, rief sie zu sich und sprach: „O Weib, wer hat dir die so treffliche und sichere Ausrede mitgetheilt?"

Sie antwortete: „Es begegnete mir ein fünfjähriger Knabe, der sah mich weinen und sagte mir, als er den Grund davon hörte, ich solle mich nur auf diese Weise vor deinem Richterstuhl vertheidigen."

Der Richter rief sogleich den Knaben zu sich und fragte ihn: „Liebes Kind, hast du diesen Rath der Alten gegeben?"

„Ja, mein Herr!" sagte der Knabe.

Alsbald setzte der Richter, erstaunt über die Klugheit und Verstandesschärfe des Knaben, denselben zum Lehrer der Redekünstler und Weisen. —

Die Erzählungen von den klugen Kindern finden sich mit wenigen Veränderungen auch im syrischen Text und im S.-N. Nur theilt von der ersten Falconer den Inhalt mit (was von Clouston verbessert ist) und auch bei Habicht findet sich nur die zweite, die etwas malerischer als die andere eingeleitet ist. Statt des „Kammes“ in der zweiten hat Sindibadnameh „Thon“, was wohl nur aus falscher Lesart entstanden ist (etwa für כאנה gelesen כלא oder גלא). Auch hat die persische Version die verschiedene Thätigkeit der drei Reisenden angegeben, was unwesentlich ist. Diese und ähnliche Sagen ruhen auf der uralten Vorstellung von der ursprünglichen Begabung der Kinderseelen, so lange sie unbefleckt bleiben. Von der Weisheit, die man der Unschuld und Reinheit zuschrieb, ging die Vorstellung aus. Unbefleckte Seelen haben Kraft der Erlösung und Heilung. Darin wurzeln auch die Sagen von der Kraft des Kinder- und Jungfrauenblutes (vgl. meine Symbolik des Blutes. Berlin, 1882). Apulejus erzählt, daß Knaben magisch erregt werden konnten, um verborgene und verlorene Dinge wiederzufinden (Apulejus, Apolog. ed. Oudendorp. p. 1423—25). Didius Julianus, der Kaiser, soll einen Knaben durch Zaubersprüche haben weissagen lassen (Spart. Did. Jul. cap. 7). Apulejus sagt: „Denn ich überlege, daß der menschliche Geist, zumal der kindliche und einfache, sei es durch Verzückung der Lieder oder durch Einfluß von Gerüchen betäubt und zur Vergessenheit gebracht werde.“

Die obigen Geschichten haben nichts Magisches und sind doch wunderbar. Es ist etwas viel, von einem dreijährigen Knaben zu erzählen, daß er seiner eigenen Mutter zu Hülfe gekommen sei gegen die Anträge eines Mannes. Die Geschichte ist eine Art Parallele zu „des

Löwen Spur". Es kann nur einen Sinn haben, daß der Mann, der bedrängt, der König sei, die Frau sich fürchtet, zu widerstehen — und daß der Appetit, den der dreijährige Weise aus Klugheit äußert, an die Stelle des Buches tritt, welches die Frau dem König zu lesen giebt, während sie Geschäfte oder Zurüstungen vorschiebt. Der dreijährige Knabe redet wie das Buch, daß der Mann etwas verlange, was Gott nicht wohlgefällt. Der Mann schämte sich wie in jener Sage der König, und ging nach Haus.

Ganz parallel dazu, nur historischer und natürlicher ist die mehr bekannte Historie, die sich in Sparta zutrug. Aristagoras, der Ionier, will den König Kleomenes bestechen, damit er sein Bundesgenosse gegen die Perser werde. Er machte immer größere Gebote, da ruft sein Töchterlein Gorgo, 8—9 Jahre alt, aus: „Vater, der Fremde wird dich bestechen, wenn du ihn nicht stehen lässest und gehest". (Herodot. 5. 51.)

Xenophons Erzählungen von der Klugheit des jugendlichen Cyrus sind nicht blos erfunden. Er hat sie aus Sagen entlehnt, die bis nach Persien gedrungen sind. Er läßt unter Anderm den Cyrus Richtersprüche als Knabe sprechen wie als Richter der Gerechtigkeit. (I. p. 3.) In den mongolisch-buddhistischen Sagen von Ardschi-Bordschi Chan (cf. Jülg, Mongol. Sagen. p. 197 etc.) wird von Knaben erzählt, die König und Richter spielten. Es war das ihr Privilegium; wer ihnen nahe kam, mußte gehorchen. Es wird nun erzählt, wie der Knabenkönig weiser geurtheilt wie der wirkliche König und durch seine Klugheit das falsche Zeugniß der Minister des Königs gegen einen Unterthan an das Licht gebracht hat, wie oben der fünfjährige Knabe die eine

Frau rettete. Als der König seine Weisheit einsah, meinte er, es würde eine heilige Stätte sein, wo Buddhas oder Bodhisattvas den belebten Wesen die heilige Lehre verkündet haben. In der That fand er da, wo der Knabe geurtheilt hatte, den alten goldnen Thron, auf dem der König Churmusta saß; nachher war es der Thron des erhabenen Königs Vikramaditja.

Dieser war auch ein so kluger Knabe gewesen, der schon früh wunderbare Weisheit offenbart hat, was seinen Vater in Erstaunen setzte, daher er ausrief: „O du mein Boddhisattwa, der du von Kindheit an sinnvolle Worte weißt und aussprichst.“

Es steht als heiliges Original daneben, wenn der zwölfjährige Jesus im Tempel die weisen Schriftgelehrten frägt und meistert — und auf die Klage seiner Mutter spricht: „Wisset ich nicht, daß ich sein muß in dem, was meines Vaters ist?“ (Lucas 2, 49). Nur im Tempel redete der Knabe, als der heiligen Gottesstätte. Da war der salomonische Thron geistlich verborgen, auf dem niemand sitzen durfte, wie er. —

In Xenophon ist auf Cyrus die Sage von Vikramaditja übertragen.

Es sind kluge Antworten und Entscheidungen von Kindern auch in der neuen historischen Zeit nichts Seltenes und man könnte eine Fülle davon sammeln.

Im Pallast des Herzogs Gallazzo Visconti war große geputzte Gesellschaft von Prinzen und Generalen und Damen und unter diesen ein unscheinbarer Mann im schwarzen Kleid. Der Herzog scherzt mit seinem Söhnchen und sagt zu ihm: „Kind, sage mir, wen hältst du in dieser Versammlung für den Ersten?“ Der Knabe sieht sich um, geht zu dem schlichtgekleideten Mann

und sprach: „Vater, Herr Petrarca ist es, er hat den meisten Geist." —

Und es war ein sehr witziger Mann, Voltaire, der einmal zu einem kleinen Mädchen sagte: „Wie alt sind Sie denn, mon coeur?"

Das Mädchen antwortete: „Fragen Sie so nicht, Herr Abbé — so wenig mag ich nicht sein. Sagen Sie lieber: Wie alt sind Sie denn, mon Esprit! Das schmeichelt mir."

Wahr oder nicht wahr, — es steht geschrieben: „Eure Kinder werden Eure Richter sein!"

Es folgt nun die Erzählung von

## Dem geborenen Diebe.

„Es war ein König vor Alters, der hatte um sich viele Weisen, von denen der eine bedeutender als die anderen war. Es war aber bei jenem Könige ein Mann, welcher der astrologischen Kunst besonders kundig war, und sich mit ihr beschäftigte. Nun wurde dem ersten Weisen des Königs damals ein Sohn geboren, und man erzählte dem König, jenem Weisen sei heute ein Sohn geboren. Sogleich ließ der König den Sterndeuter herbeirufen, dieser aber, nachdem er von der Geburt des Kindes gehört, forschte zuvörderst in den Sternen über des Sohnes Geschick; sodann sprach er zu dem Könige, der ihn über den Knaben befragte: „Dieser neugeborene Knabe, o König, hat, soweit der Gestirne Lauf es mir kund thut, das Geschick der Räuber und Uebelthäter; viele Jahre wird er leben und im dreizehnten Jahre seines Lebens ein großes Unheil und einen großen Diebstahl begehen."

Nach diesen Worten des Sterndeuters sprach zu ihm der Vater des neugeborenen Kindes: „Hast du denn auch in Betreff meines Kindes dem Könige Alles der Wahrheit gemäß kund gethan?"

Er erwiederte: „Ja, o Weiser; denn ich habe über deines Sohnes Geschick genaue Nachforschungen angestellt und gefunden, daß er ein Dieb und zwar der Schlimmste unter den Dieben werden wird."

Der Weise antwortete und sprach zum Könige: „Ich will übrigens auf solche Weise meinen Sohn erziehen, daß er nie eine solche That wird verüben können; vielmehr will ich machen, daß er Abscheu haben soll vor allen bösen Handlungen."

Als der neugeborene Knabe acht Monate alt war, wurde er der Mutterbrust entwöhnt, darnach aber schloß sein Vater ihn in einer Behausung ein, reichte ihm feine und zarte Speisen und unterwies ihn in aller Zucht und Sitte. Und während er so mit aller Sorgfalt seinen Sohn auferzog, gestattete er durchaus nicht, daß irgend Jemand zu ihm kam oder sein Sohn die Wohnung verließ; er ließ den Knaben von dem Schlechten, das in der Welt geschah, nichts hören und nichts lernen. So auferzogen, trat er in sein fünfzehntes Jahr.

Da sprach der Vater zu dem Sohne: „Morgen, mein Kind, will ich zu dem Könige gehen und dich mitnehmen; wisse nun, wie du nach der gewöhnlichen Verbeugung den König begrüßen, und dich schicklicher Weise benehmen wirst."

So sagte der Weise zu dem Jüngling; dieser aber, da er von seiner Vorstellung beim Könige hörte, dachte hin und her über seines Vaters Worte nach und sagte zu sich selbst: „Ich habe noch nie einen König gesehen;

da nun mein Vater auf angemessene Weise Jenen zu grüßen mir befohlen hat, so gebührt es sich, daß ich ihm wohlriechende Dinge darbringe, damit ich durch den Duft und Wohlgeruch derselben dem Könige huldige. So will ich denn Sorge tragen, solche für meinen Vater zu suchen; denn durchaus geziemt es mir, solches zu thun.“

Darauf in der folgenden Nacht verließ er heimlich seines Vaters Haus, begab sich in den Palast und gelangte, nachdem er durch die Mauer desselben ein Loch gemacht, in das Innere der königlichen Wohnung. Der König, der alsbald aus seinem Schlafe aufwachte, sah ihn und erschrak, und in großer Furcht sagte er zu sich selbst: „Hätte dieser Dieb nicht viel Kraft, so würde er gewiß nicht um Mitternacht es gewagt haben, hier einzubrechen; und, leiste ich ihm Widerstand, so wird er kühn genug sein, mich zu tödten.“ Dies überlegte er bei sich, schwieg und ließ den Dieb ungestraft.

Der Jüngling benutzte die Ungestraftheit, legte des Königs Prachtgewänder auseinander und fand ein Kleid, das von großem Werthe war. Jenes eine Kleid allein nahm er mit sich, ging hinaus aus dem Palaste, verkaufte es auf der Stelle und erstand für den Preis des Gewandes Myrrhen und andere Spezereien in Menge. Der König hatte in jener Nacht den Dieb nicht erkannt; des andern Morgens aber ging der Vater mit seinem Sohne zum Könige. Sie traten ein und verneigten sich vor ihm zur Erde; der Sohn aber brachte zugleich die wohlriehenden Spezereien dem Könige dar, die er erkauft hatte, und begann unter ihrem Dufte den König zu loben und zu feiern.

Da sprach zu ihm der Weise: „Der König lebe in Ewigkeit! Siehe, ich habe deiner Majestät, wie du siehst,

meinen Sohn zugeführt, von dem dein Sterndeuter sagte, in dem dreizehnten Jahre seines Lebens werde er anfangen, ein Dieb zu werden; jetzt hat er bereits das fünfzehnte Jahr erreicht und noch keinen Diebstahl begangen. So scheint denn dein Sterndeuter ein Lügner zu sein, und, was er von diesem zum Voraus sagte, zeigt sich als leeres Geschwätz."

Der König sah ob dieser Rede des Jünglings Gesicht und Gestalt scharf und genau an und erkannte, daß es derselbe sei, der die Mauer durchbrochen, der verwegene und freche Dieb, der im Schlafgemache des Königs das Gewand entwendet hatte, und es entgegnete der König und sprach zu dem Weisen: „Das ist der Dieb, der in den Palast eingedrungen ist."

Und von da an schenkte man der Vorhersagung des Sterndeuters, als einer wahren, mehr Glauben.

Diese letzte Erzählung, welche die Wahrheit der Astrologie bestätigen soll, gehört Sindabadnameh allein an. Sie hat allerdings persisches Colorit — wir kehren anderswo näher auf sie ein.

---

# Verzeichniss
## seltener griechischer Formen aus Syntipas.

Eine besondere Beobachtung verdient der Münchener Codex, den Eberhard freilich nur fragmentarisch abdrucken konnte. Es ist eine jüngere Umarbeitung des Textes, wie wir ihn sonst kennen. Er hat alle schwierigeren Worte der alten Ausgabe sorgfältig umschrieben. Ich führe dazu einige Beispiele an. Es steht also

Statt *βροχῶν*, p. 76, *ὑετῶν*.
Statt *διανοτίζειν* nur *νοτίζω*, p. 77.
*μουστοπίτα*, p. 78, ist weggelassen.
*ψευδοτοποίει* (*ψευδοποίει*), p. 79, ist weggelassen.
Statt *τὸ ἀνύποπτον*, p. 79, *ἐξ ἀνυπόπτου*.
*κάστρον*, p. 81, fehlt.
*μεταχείρεσις*, p. 84, fehlt.
*ἐπισωρεύω*, p. 84, fehlt.
Statt *ἀγαπητικός*, p. 86, steht *προσφιλέστερος*.
Statt *νεφρός* etc., p. 86, *ἰθυφάλλος*.
Statt *ἔχασε*, p. 87, *ἀπώλεσε*.
*παραδιαπασμός*, p. 88.
*μοναξός*, fehlt.
*στακτή*, desgl.
Statt *στρατοκόπος*, p. 90, *ὁδίτης*, *ὁδοίπορος*.
Statt *μουτζωθῆναι*, p. 116, *ἀσβολῇ περιχρίσθῃ* etc. Besonders interessant ist die Vergleichung der Erzählung von den vergifteten Gästen und dem Fuchs. Andere seltene Formen sind:

*ἀγαπητικός*, p. 86. In der Ausgabe von Eberhard fehlt es und steht dafür *προσφιλέστερον*, p. 143.

*ἀγαρηνός*[1]), p. 21. 26. 15. Araber bei Const. Porphyr., p. 16 und oft.

*ἀγκαλίζω*[2]), p. 101, von *ἀγκάλη*, Arm.

*ἄγνωστος*[3]), p. 91, hat hier die Bedeutung naiv oder noch besser simplex.

*ἀκμήν*, p. 116. Eb. 92 ein treffend Beispiel in der Bedeutung für *ἔτι*.

*ἀκόμη*, p. 94, bei Du Cange auch *ἀκόμι*, offenbar nur eine Bildung von *ἀκμήν*.

*ἀλεποῦ* (*ἀλώπηξ*), p. 144, 45. Vgl. Eberhard. p. 116 not.

*ἀνασηκόω*, p. 65.

*αὐθέντες*, p. 94. Eb. verweist auf Index, der fehlt[4]).

*ἀντιμίσθια*, p. 130.

*ἀόμματος*, p 135.

*ἀπερίεργος*, p. 129[5]).

[1]) Deutsche Chroniken nannten so die Ungarn, worüber schon Ekkehard bemerkt: „Qui autem Agarenos putant longa via errant. (Vgl. meine Mag. Alterth. p. 8.)

[2]) *Ἀγκάλη* hieß auch ein Kriegsinstrument.

[3]) Wie *ἀγνώστως* neben *ἀτύφως* bei Clem. Alex. Strom. 7. 13 zu fassen ist.

[4]) *μέγας αὐθέντες* wurde der türkische Sultan genannt; le grand seigneur, der Großherr, denn Herr ist seine eigentliche Bedeutung. Es gilt hier in der Anrede wie unser deutsches „meine Herren“.

[5]) Dies Wort ist hier sehr bezeichnend gebraucht. Es ist das Gegentheil von *περίεργος*, cf. p. 21 (Eb. 15), welches klug, umsichtig bedeutet. Es soll soviel wie „unüberlegt“, einfältig bedeuten. Nicetas hat „*ψυχὴν ἄτεχνον ἔχων καὶ γνώμην ἀπερίεργον*“. Der Comparativ bei Clemens von Alexandrien *περιεργότερον* in Betreff der Berechnung von Christi Geburt ist viel besprochen. Es heißt eben „zu künstlich“. (cf. mein Weihnachten. p. 86.)

ἁπλώνουσι, p. 160.
ἁπλωικός, p. 120.
ἁπλῶς, p. 115. In der Bedeutung von „ohne Weiteres“.
ἁπλώσας, p. 151.
ἄσβεστος, p. 154 [1]).
ἀσυγχώρητος, p. 58.
βάβαι ὀτοττι, p. 96 [2]).
βαράδιον, p. 38 [3]).
βότανον, p. 11 [4]).
βράκιον, p. 96.
βρόχη, p. 76, (Regen, Wol kenbruch).

---

[1]) Eberhard, p. 124, hat das ἄσβεστον δηλονότι eingeschlossen, was ich nicht für nöthig halte. Er redet von Anstreichen des Hauses mit Weiß und setzt dazu δηλονότι, nehmlich mit Kalk.

Eusthatius hat: λεγόμενον ἄσβεστον τὸ ἐν λίθοις κεκαυμένοις χνοῶδες λευκόν.

[2]) βάβαι ὄττοτι drückt das weinerliche Schreien aus. βάβαι ist der Ton, ὄττοτι das Klagen. Ganz irrig ist, wie man das βάβαι μύξος erklärt, was — wie Suidas hat — ἐπὶ μεγαλαυχούντων gebraucht wird. Μύξος ist kein Personenname, sondern ist wie μύξας zu verstehen von der Nase. Es ist das Schnauben der Nase bildlich auf einen Hochnäsigen — wie wir sagen — übertragen, gleichsam ein nasutus.

[3]) Dies Wort citirt zwar Du Cange aus Achmes Onirocrit. cap. 284: „ἴδη τις ὅτι εὗρε βαράδιν“, aber es ist unbemerkt geblieben, daß es slavischen Ursprungs ist, wo das lateinische alveare: böhmisch brt, russisch bort bedeutet. Grimm (Wörterbuch. 1. 818) glaubt es mit beute zu verbinden, wo aber dann ein ρ ausgefallen ist.

[4]) βότανον heißt hier wohl nicht Pflanze, sondern auch irgend ein medicinisches Pulver, daher auch βοτάνη in die Bedeutung von Kriegspulver übergegangen ist, wie es Ducas beschreibt. (Du Cange, Gloss. p. 212.)

[1]) βυζάνειν, an der Brust trinken, hängt offenbar mit Busen zusammen in allen seinen Dialekten. Ein altes deutsches Wort ist busen = largiter potare (bausen). βύζα ist Mamma, Mammella.

[2]) Wie ein Pferd, de equo exultante, schon von Xenophon gebraucht. Ammonius hat: ἵππον τὸν φυσῶντα καὶ γαυριώμενον. (Stephanus. 2. 534.)

[3]) In der Composition mit δια sonst nicht leicht gefunden.

[4]) Hesychius: „ἱμάτια γυναικεῖα ἢ χρήματα“ etc. Vgl. die andere Erklärung (Stephan. 3. 1736): „ἔπιπλον τάττεται μὲν καὶ ἐπὶ ἱματίων, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον δὲ ἐπὶ παντοίων σκευῶν.“

[5]) Die wunderlichen Bildungen können nur hier in Er-

*ζύγιος*, p. 135.
*ζουλάπια*, p. 164 [1]).

---

staunen setzen. An sich stammen sie aus der alten Komödie, die selbst sie nur in ihrer Art karrikirt hat. Nicht blos durch das lange Wort in den Ekklesiazusen, wie Valentin Schmidt meint, sondern durch ähnliche andere Bildungen in seinen Komödien wie in den Wolken (cf. v. 332 das *σφραγδονυχαργοκομήτας* etc.) war er das Vorbild. Interessant sind aber die Parallelen, welche Schmidt aus Nicetas herbeibrachte. (Disc. Clericalis. p. 131.)

Ich vermuthe, daß der Verfasser des Syntipas die obigen Bildungen aus einer Volkskomödie entnommen hat, die seiner Zeit bekannt war und von ihm angewendet wurde. Sie sind sehr im byzantinischen Geschmack.

Frauenputz charakterisirt sich durch den Haarschmuck und das gestickte Kleid.

Der etwaige Bildner der Worte spielt mit der Gefahr, in welche die verführerische Liebe des Mannes das Weib bringt. Statt der Fesseln, die sonst bedrohen, sind es Lockengeflechte, statt des Dolches ist die Nadel gewählt, mit der man stickt.

So ist denn das erste Wort zu lesen:

*ἐρωτομωρίᾳ πλοκοσυνθέτω*,

die Kupplerin sprach zu der von Thorheit der Liebe (thörichten Liebe) umflochtenen (Frau),

welche genannt wird:

*ποθαγαπημενο πλουμισμένη*,

die von liebender Gier mit Stecknadeln gestochene.

Die Anrede der Kupplerin an die zu verführende Frau muß lauten:

*γλαυκοφθαλμαφροδιτησηαπτυχεῖλε*,

was auch aus einem Dichter entlehnt sein muß. Er schildert die Frau mit den Augen der Athene als helläugig und mit aphrodisisch gefärbten (rosigen) Lippen.

[1]) Die Bildung *ζουλάπια* ist wörtlich aus dem arab. golab

*ῆτον*, p. 115. 116.
*θεοπροβλητόν*, p. 142.
*θηλυμανης*, p. 63.
*θρύμα*, p. 96. Eberh. schreibt mit Recht *θρύμμα*. Das dazugesetzte *ψιχας* oder *ψιχός* als Genitiv von *ψίξ* ist die Glosse eines Abschreibers, um das geistlich weniger bekannte *θρύμμα* zu erklären.
*ἰδικός*, p. 120. *ἰδικοῦ σᾶς θελήματος*, *ἰδικός* für *εἰδικός σᾶς* = vistrum. (cf. Du Cange, Glossar. Graec. p. 1337.)
*ἰσυστάθμα*, p. 127.
*καγκέλλον*, p. 16.
*καθηγητης*, p. 131. 32.
*καθρέπτης*, p. 22 [1]).
*κακόγνωμος*, p. 75.
*κομπονέσθαι*, p. 107 [2]).
*καλός*, im Sinne von blank, p. 39.
*καρτερῶν ὑπῆρχε*, p. 44.

---

das aus persisch gol und ab (Rosenwasser) übernommen ist, gebildet. Die romanischen Formen lauten ital. giulebbe, span. julepe, franz. julep. cf. Diez, Lex. der Romanischen Sprachen unter giuleppe — und Grimm, Wörterbuch unter Julep.

[1]) Ist nicht wohl, wie Eb. meint, blos aus *κατόπτρον* verdorben. Manuel Moschopulus (bei Du Cange) sagt: „*κατόπτρον*, ὅ *λατινικῶς λεγόμενον καθρέπτης*.“ Lateinisch ist eben byzantinisch. Ich denke, daß *καθρέπτης* (was überall mit *θ*, nicht wie *κατόπτρος* mit *τ* geschrieben ist) nur aus *καθρεύτης* entstanden ist, was dann *καθρεφ* (*υ*, ph) tes gesprochen ward, daher in der That für *καθρευτης*, *καθρεφθας* vorkommt. Es leitet sich von *καθαρός*, *καθαρεύειν* ab, was rein, hell, wie blank und lauter bedeutet.

[2]) Eigentlich *κομβονέσθαι* von *κόμβος*, Knoten, Strick und bedeutet verstricken, verführen, wie es in der von Du Cange wie Stephanus angeführten Stelle heißt: Er täuschte Viele und verstrickte Viele (*ἐκόμβωσε*).

---

[1]) φλία ist der Thürpfosten überhaupt (postis). Der Zusatz τοῦ κατωφλίου, nehmlich dem untern war nicht unnöthig und Eb. hatte nicht Recht, es auszuschließen. (p. 15.)

[2]) Ist kein anderes Wort als das deutsche **Schmutz**, mittelhd. smoz, smoze.

---

1) Schutzleute für den öffentlichen Platz, von πλατζα (Platz). Es brauchte nicht gestrichen zu werden. Es bedeutet nicht dasselbe wie κήρυκες. (Vgl. das deutsche Platzmajor.)

# Esel- und Kameelsritt.

## Ein Beitrag zu Bürgers: „Kaiser und der Abt", und „Syntipas".

Es ist zeitgemäß, daran zu erinnern, wie der persische Haman das königliche Roß für den Mardochai anschirren lassen und diesen durch die Stadt führen mußte, und „Haman nahm das Kleid und das Roß und zog Mardochai an und führte ihn auf der Stadt Gassen und rief vor ihm her: So wird man thun dem Manne, den der König gern ehren wollte." (Esther 6, 11.)

Das Roß war allen kriegerischen Völkern werth; es war der Sonne und den Lichtgöttern geheiligt, während der Esel geringer geschätzt und als Thier des Typhon in Aegypten galt. Nur in der Religion des Friedens hat das Thier des Friedens sein erhabenes Symbol. Dort reiten Propheten und der Messias auf dem Esel. Anderswo wurde sein Ritt zum Spott und Schmach der Reiter. Wie Mardochai auf dem Roß als Lohn seiner guten That einherritt, so mußten sonst die Besiegten auf dem Esel reiten.

Winkelmann[1]) hat auf ein Bild, das im Grabmal

[1]) Winkelmann, Geschichte der Kunst des Alterthums. 11. Buch. 2. 12. (ed. Eiselein. 6. 179; Stuttgarter Ausgabe. 2. 458.)

der Nasonen gefunden ward, aufmerksam gemacht, wo man im oberen Theil einen Menschen mit einem Esel sieht. Es war Oedipus, welcher auf einem Esel (nach den Scholien des Tzetzes zu Lycophron) die Sphinx nach Theben brachte. Sie war eben im Geisteskampfe unterlegen.

Eine interessante Geschichte erzählt Hiouen Thsang[1]) aus dem Königreich Molapo (Malva). Vor dem Könige Çiladitya wird ein Geistesduell ausgefochten zwischen einem buddhistischen Lehrer Bhadraruntchi und einem stolzen Brahmanen. Der Brahmane unterliegt. Der König will ihn tödten lassen, denn es steht geschrieben in unserm alten Gesetze, „daß, wer in einer Discussion besiegt ist, den Tod erleiden müsse.“ Aber auf Bitten des Siegers ward er begnadigt, dafür ließ man ihn aber auf einem Esel sitzen, führte ihn durch die Städte und proklamirte seine Schmach.

Das sollte nun auch dem Abt ereignen in Bürgers „Kaiser und der Abt“, wo es heißt[2]):

„Und könnt ihr mir diese drei Fragen nicht lösen,
So seid ihr die längste Zeit Abt hier gewesen;
So laß ich euch führen zu Esel durchs Land,
Verkehrt statt des Zaumes den Schwanz in der Hand.“

Die Vorbilder des Gedichtes „der Kaiser und der Abt“ enthielten diese Drohung nicht — wie Valentin Schmidt[3]) angiebt — aber sie tritt bei Bürger an die

[1]) Memoires sur les Contrées occidentales. ed. St. Julien. 2. 159.

[2]) Sämmtl. Werke. (Göttingen, 1844.) 1. p. 297.

[3]) Fr. W. Valentin Schmidt, Balladen und Romanzen. Berlin, 1827. p. 89. Auch das „Spil von einem Keiser und

Stelle der Todesandrohung, welche in englischen Gedichten vorkommt, wie in der buddhistischen Sage — und in der Erzählung des Syntipas. Denn nicht blos für verlorene Wettkämpfe, sondern auch als Strafe für böse Thaten wurde man zum Eselritt verdammt. Die böse Königin, welche ihren Stiefsohn verderben will. soll, als ihr Verbrechen offenbar wird, erst sterben — wird aber dann zum Eselritt verurtheilt, wie es heißt: „Es sollte ihr Haupt geschoren, ihr Angesicht beschmutzt, sie selbst auf einen Esel rückwärts gesetzt und so durch die ganze Stadt geleitet worden; zwei Herolde und Stadtdiener (πλατζάριοι) sollen mit ihr vorn und hinten gehen und mit lauter Stimme verkünden, daß Alle hören, was sie für Böses gethan habe“ [1]).

Das Buch des Syntipas war im byzantinischen Reich geschrieben, wo ähnliche Strafen historisch waren.

So wurde der Patriarch Anastasius [2]), um der Verrätherei willen, die er geübt, vom Kaiser Constantin Kopronymos gegeißelt und dann rückwärts auf einem Esel reitend durch die Straßen geführt.

Der Brauch war in Deutschland und Frankreich zu Haus. Man bestrafte damit Meineidige; alte Gesetze, heißt es, bestimmten, daß solche auf einen Esel gesetzt werden, den Schwanz in der Hand und auf dem Durchzug durch die Stadt von Kindern mit (faulen) Eiern

---

einem Abt“, das Adelbert v. Keller herausgab (II. ed. Tübingen, 1855), enthält davon nichts.

[1]) ed. Boissonade. p. 146. ed. Eberhard. p. 117. Die Münchener Handschrift (cf. p. 181) ändert nur die Sprache.

[2]) Vgl. F. C. Schlosser, Geschichte der bilderstürmenden Kaiser. Frankfurt, 1812. p. 211.

beworfen wurden und mit Hörnern (tympanis) begleitet wurden (um Alle aufmerksam zu machen). Auch Ehebrecher und Ehebrecherinnen traf diese Strafe [1]).

Der sonderbarste Brauch war aber gewiß der, nach welchem in Frankreich [2]) diejenigen Männer, welche sich von ihren Frauen schlagen ließen, die Strafe des Eselritts leiden mußten; sie wurden auf Esel gesetzt und bekamen den Schwanz in die Hand, wie es in einer Urkunde von 1417 heißt: „querir un asne pour icelui asne chevaucher et faire un esbatement, que l'en disoit et à acoustumer de faire au pais, quant les femmes batent leurs maris.“ Wenn der Mann entflohen war, so mußte seltsamer Weise der Nachbar das an seiner Stelle thun, mußte durch die Stadt reiten (le visaige pardevers le cul du dit asne) und ausrufen mit lauter Stimme, „daß dies geschehe für den Mann, welchen seine Frau geschlagen habe.“

Weniger galant war man in Deutschland. Dort srafte man den Mann, weil er so unmännlich war, sich schlagen zu lassen — in Deutschland half man diesem Schwächling, indem man die Frau strafte. Nur das Eine war an manchen Orten Brauch, daß, wenn im offenen Kampfe der Mann unterlag, er den Esel leiten mußte, auf welchem sie saß; wenn aber der Mann durch Hinterlist unterlag, dann war er davon frei. Noch im Jahre 1593 fand dieser Brauch in Oberhessen statt.

Allerdings diente nicht blos der Esel zu solchem Strafmittel. Eines sonderbaren Gebrauchs wird in Eng-

---

[1]) Vgl. Jacob Grimm, Rechtsalterthümer. p. 722. 23.

[2]) Vgl. die neue Ausgabe des Du Cange Glossar. med. et inf Latinit. Niorl., 1883. 1. 423.

land gedacht. Dort behielt eine Wittwe ihr Anrecht auf das Wittwengut, selbst wenn ihr Ruf nicht tadellos war, sobald sie rückwärts auf einem schwarzen Widder sitzend zum Gerichte ritt und einen demüthigen Spruch äußerte [1]).

Im Orient ließ Behram, der Gaznevide, den Seiffedden, den er bestrafen will, auf einen Ochsen verkehrt setzen, den Schwanz in der Hand [2]).

In dem Kampfe, den der Kalif Almutassim Billahi gegen den Empörer Babek führte, wurde der letzte, als er gefangen war, nach der Residenz Samira gebracht, wo er auf einem Elephanten in der Stadt herumgeführt, dann verstümmelt und enthauptet ward. So erzählt Weil [3]) — ich vermuthe, daß statt eines Elephanten (Pil) ein Kameel verstanden werden muß. — In dem schrecklichen Kriege zwischen Philipp von Schwaben und Otto IV. schonten die Söldner des ersten kein Geschlecht, und um ihren Groll an der Kirche auszulassen, entkleideten sie eine Nonne, bestrichen sie mit Honig, wälzten sie in Federn, setzten sie dann auf ein Pferd rücklings und führten sie so höhnend umher [4]). Eines weißen Pferdes [5]) bediente man sich auch anderswo. Wahrscheinlich weil man in keinem Besitz von Eseln war.

Das Kameel war das besondere Symbol des Islam [6]). Von einem Kameel verkündigte Muhammed seine

---

[1]) Vgl. J. Grimm, Rechtsalterthümer. p 453.

[2]) Vgl. Dow, Geschichte von Hindostan. 1. 164. (deutsch.)

[3]) Geschichte der Kalifen. 2. p. 21.

[4]) Raumer, Gesch. der Hohenstaufen. ed. II. 1. p. 628.

[5]) Grimm, Rechtsalterthümer. p. 723.

[6]) Vgl. meinen Aufsatz über das Kameel in den „Märkischen Forschungen“. 8. p. 20.

Offenbarung. Wo seine Kameele sich lagerten, wurde die erste Moschee gebaut. Auf dem Kameel el Borak soll er in den Himmel gegangen sein; aber es war das Zeichen der Araber überhaupt. Der Name Arabiens ist Mutter der Kameele, daher haßten die Ṣabier, Chaldäer von jeher die Kameele. Es ist eine Opposition darin verborgen, wenn man das Kameel dazu gebrauchte, um Schmach und Schande Gegnern und Besiegten anzuthun. wie dies mit dem Esel geschah, auf welchem doch Jesus ritt.

Es geschah darum, daß, während jüdische alte Lehrer den versuchenden Satan sich unter der Gestalt des Epikur dachten, Andere ihn unter einem Kameel sich vorstellten [1]). Hieronymus erzählt, daß zu dem h. Hilarion ein schreckliches Bactrisches Kameel gebracht ward. Der erkannte sogleich darin den Satan. „Ob du als Kameel oder als Fuchs kommst, sprach er zu ihm syrisch, du bist immer derselbe“ [2]). Der Mönch von St. Gallen (1. 31) erzählt die Legende, daß Einer den geizigen Haushofmeister Karl des Großen, Liutfrid, gesehen habe, wie er auf einem Kameel in die Hölle gefahren werde.

Dahak (Zohak) ist der Satan der persischen Sage. Endlich, als ihn Feridun besiegt und gefangen hat, wird er zur Schmach auf ein Kameel geladen und nach dem Berge Demawend gebracht, wo er angekettet wird [3]). Unter den Leiden, welche christliche Märtyrer dulden

---

[1]) Midrasch, Bereschith Rabba. 15d.

[2]) Im Leben Hilarions: „Non me terres Diabole, tanta mole corporis; et in Vulpecula et in Camelo unus atape idem es.“

[3]) Vgl. Spiegel, Eran. Alterthumskunde. 1. 542.

müssen, ist das schmachvolle Führen auf Kameelen ein nicht selten vorkommendes Martyrium. Eusebius erzählt von zwei treuen Bekennern, einem Cronion, welcher Eunus genannt ward, und einem Greise Julianus, daß sie auf Kameelen durch die ganze große Stadt Alexandrien geschleppt und dabei arg mißhandelt wurden [1]).

Eine traurig berühmte Geschichte ist die von der Schmach, welche man dem Bischof Georg von Alexandrien angethan hatte. Es regierte damals Kaiser Julian. Es ermuthigte das die Heiden, gegen den energischen Bischof — über dessen Zerstörung eines Mithraheiligthums und anderer Maßregeln sie erbittert waren — loszubrechen. Erst warfen sie ihn in's Gefängniß, dann schleppten sie ihn heraus, setzten ihn auf ein Kameel und unter Mißhandlungen und Schmähungen führten sie ihn durch die Stadt und verbrannten ihn nachher.

Georg wird als ein Gönner der Arianer und Meletianer dargestellt, daher er auch als ein Gegner des heil. Athanasius galt. Man beschuldigte daher von Seiten der Arianer die Anhänger desselben, daß sie die Urheber des Attentates gegen Georg gewesen seien, was aber Sozomenos [2]) bestreitet, da die Heiden denselben gehaßt hätten — aber Epiphanius sagt [3]), daß er hätte müssen unter die Märtyrer gezählt werden, wenn er für Christum gelitten hätte — aber es war jener doch ein Arianer und darum wurden ihm die Ehren des Martyriums genommen, zumal er sein Bisthum hätte bereichern wollen. Ihm zumal — wie das fragmentarische Leben des Atha-

---

[1]) Hist. Eccles. lib. 6. 41. ed. Vales. p. 258.

[2]) Hist. eccles. lib. V. cap. 7. ed. Vales. p. 603.

[3]) Epiphanius, haeres. 76 (oder 56) ed. Oehler. 2. 1. 191.

nasius[1]) erzählt — wurde die Strafe des Kameelritts zugetheilt. Sie schien zumal in Alexandrien zu Haus. In Aegypten war von jeher die Wüste verhaßt und die darin weilenden beduinischen Kameelreiter. Der uralte Eindruck, daß der Genius der Wüste ihr satanischer Typhon sei, war noch nicht verwischt.

Offenbar mit Bezug auf die Heimath des Thiers wurde es merkwürdiger Weise im Jahre 612 in Frankreich zu einer ähnlichen Procession gebraucht. Als Brunhilde — die Gattin Sigiberts — dem Sohne Fredegundens, Chlotar II., unterlag und gefangen ward, ließ sie ihr erbitterter Gegner auf einem Kameel durch's ganze Heer führen und erst dann tödten. (Fredegar. cap. 42 zu 612.)

Kameele waren doch damals in Europa selten genug. Es kann nur über Spanien, das nähere Beziehungen zum Orient hatte, nach Frankreich gekommen sein. Das Kameel wurde in Arabien grade zur Brautfahrt angewendet. Damit scheint Chlotar die Brunhilde verhöhnt zu haben. Es erinnert zum Beispiel die Erzählung von der Prinzessin Hind an die Geschichte von Haman und Mardochai, wenn auch in mehr spielerischer Art.

Hind war geistreich und schön und erst die Gattin des berüchtigten Statthalters Hedschadsch, der sich von

---

[1]) Vgl. die historia akephala in Larsow's „Festbriefen des Athanasius". Leipzig, 1852. p. 38.

Die traurige Geschichte wird auch, wenn auch in anderer Form, von Ammianus Marcellinus erzählt (lib. 22. cap. 11 zum Jahr 362). Hier wird noch erzählt, daß das wüthende Volk die zerfleischten Leichname der Ermordeten auf Kameele gelegt und zur See geführt hätte. Vgl. Windischmann, Mithra. p. 68.

ihr scheiden ließ. Als aber der Chalife Abdolmelek von ihrer Schönheit hörte, machte er ihr den Heirathsantrag. Sie nahm ihn mit der Bedingung und Bitte an, daß Hedschadsch ihr Brautführer werde. Da mußte dieser — nach altem Brauch —, den Zaum des Brautkameels in der Hand, die darauf sitzende, ihn verhöhnende Prinzessin führen von Kefa nach Bagdad [1]).

Selbst die Päpste enthielten sich der Execution durch solche Strafen nicht. Calixt II. (Guido v. Vienne). der Gegner Kaiser Heinrich V., nahm den Gegenpapst, Gregor VIII., in Sutri gefangen und hielt es für gut, diesen zum Spott auf einem Kameel umherführen zu lassen.

Allerdings kommt die Strafe auch unter den Völkern des Islam vor, doch immer so, daß der ursprüngliche Gedanke nicht verloren ging.

Es war eine merkwürdige Bewegung, die 1419 sich in dem Osmanischen Reiche erhob. Unter der Führung des Boreklüdsche Mustafa erhob sich eine reformatorische und sociale Sekte, die sich auch mit den Christen versöhnte und diesen mehr wie dem Islam anhängen wollte. Endlich wurden sie mit großer Anstrengung besiegt; Böreklüdsche Mustafa wurden Hände und Füße in Kreuzesform ausgespannt und an ein Brett genagelt auf einem Kameel durch die Stadt Ephesus geführt. In seinem und seiner Jünger Munde hörte man im Leiden kein anderes Wort, als:

„Vater Sultan, dein Reich komme!" [2])

---

[1]) Rosenöl, von Joseph v. Hammer. 2. 33.

[2]) Vgl. Hammer, Geschichte des Osmanischen Reiches. 1. 377.

Es erging ihm dabei nicht schlimmer wie dem letzten Sultan der Mameluken in Aegypten, Tumarbey; Salim I., der Großherr der Türken, hatte ihn besiegt und gefangen genommen. Es war sein Triumph. denselben auf einem schäbichten Kameel in Cairo umherführen zu lassen [1].

Heute ersetzt manche Presse Esel und Kameele. Unschuldige und Schuldige werden darin umhergefahren durch die ganze Stadt. Das Kameel ändert sich auch nicht, wenn sich nur der Mensch ändert. Das ist möglich allein durch die Liebe!

---

[1]) Vgl. Reinhard, Geschichte des Königreichs Cypern. 2. 121.

Druck von J Windolff in Berlin.